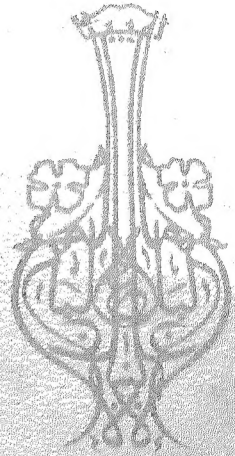


المعارضة في الإسلام

بين
النظرية والتطبيق

الدكتور جابر قميحة
كلية الآداب - جامعة عين شمس



القاهر

دار الجلاء - القاهرة



اهداءات ١٩٩٨

مؤسسة الامرام للنشر والتوزيع

القاهرة

المعارضة في الإسلام
بين
النظرية والتطبيق

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى ١٩٨٨

الناشر

دار الجلاء - القاهرة - ت : ٧٣٣٨٦٥

للهفندرو

الى صلاح الشريينى ...
ابن المصورة المسلم .
الذى تعلمت منه الجميل والعظيم والجميل .
اليه ... وقد نزل على الله ضيفا كريما ...
بعد ان عاش مجاهدا شامخا ...
ومات غريبا من غير وداع .
اليه .. فى عالمه الرحيب الحبيب ...
أهدى هذه الصفحات .

الدكتور

جابر قميحة

الجيزة — الدقى ٣٣ شى هارون

مقدمة

الاسلام دين ودولة ، وشريعة ومنهاج ، ونظام وعمل ، انها بديهية لا يؤيدها واقع التشريع الالهى لمحسب ، ولكن يؤيدها واقع التاريخ فى مسلك النبى - صلى الله عليه وسلم - وخلفائه الراشدين من بعده (١) وهذه الحقيقة اعترف بها منصفو المستشرقين :

— يقول منتزجرالد : « ليس الاسلام ديناً محسب . ولكنه نظام سياسى ايضا » .

— ويقول نللينو : « لقد أسس محمد فى وقت واحد ديناً ودولة ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته » .

— ويقول ستروثمان : « الاسلام ظاهرة دينية سياسية ، اذ أن مؤسسها كان نبياً ، وكان سياسياً حكيماً » أو رجل دولة » .

— ويقول توماسى ارنولد : « كان النبى فى نفس الوقت رئيساً للدين ، ورئيساً للدولة (٢) » .

(١) وهذا لا ينفى أن كثيراً من المستشرقين المتعصبين بنكر هذه الحقيقة ، وعلى دريهم سار مواليتهم من الشرقيين أمثال على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ، وقد تصدى للرد عليه وتفنيد آرائه عشرات من الكتاب والمفكرين كان اقواهم حجة وأعمقهم نظرية استاذنا المرحوم الدكتور ضياء الدين الرئيس فى كتابه « النظريات السياسية الاسلامية » وكتابه : « الاسلام والخلافة فى العصر الحديث » .

(٢) عن د. الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية ٢٨ - ٢٩ .

بدأ المجتمع السياسى أو الدولة حيانه الفعلية ، واخذ يؤدى
وفائنه ، ويحول المبادئ النظرية الى اعمال بعد ان استكمل
حريته وسيادته ، وضم اليه عناصر جديدة ، ووجد له وطناً على
أثر بيعتى العقبة بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
ووفود المدينة ، وملا تلاهما من الهجرة (٣) .

وقد نصت المادة الأولى من الاتفاقية الخاصة بحقوق الدول
وواجباتها التى عقدتها الدول الإمبريكية فى مونتفيدو فى ٢٦ من
ديسمبر سنة ١٩٣٣ على ما يأتى :

يجب لكى تعتبر الدول شخصاً من أشخاص القانون الدولى
أن تتوافر فيه الشروط التالية :

- ١ - شعب دائم .
- ٢ - إقليم محدود .
- ٣ - حكومة .
- ٤ - أهلية الدخول فى علاقات مع الدول الأخرى (٤) .

ودون تعمل أو اسراف نستطيع أن نقول ان المجتمع الذى
استقر على أرض المدينة كان - بوجود النبى - صلى الله عليه
وسلم - وعلى مدى عشر سنوات - يمثل معنى الكلمة دولية
متكاملة لها كل الشرائط والأركان السابقة :

(٣) الرئيس السابق ٢٠ .

(٤) د. حلمة كسلطان : القانون الدولى العام فى وقت السلم ٣٢٣ .

— فالمدينة رقعة من الأرض أو اقليم له حدوده المميزة
المعروفة عند سكانها وغيرهم .
— والشعب هو جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين الذين
تركوا اموالهم وديارهم من أجل عقيدتهم ، وقد جمع النبي
— صلى الله عليه وسلم — بين هذه العناصر ، وصهرها في
« بوتقة واحدة » ، فربطت بينهم قيم الحب والاءاء والاينار .
— أما الحكومة فهي حكومة الرسول — عليه السلام — وقد
اعتمدت في الحكم على ركائز انسانية من أهمها الشورى
والعدل .

- وكل أولئك جعل لهذه الدولة الجديدة اهلية كاملة في
التعامل — كشخصية اعتبارية — مع الآخرين (٥) . بل ان
النبي — صلى الله عليه وسلم — باشر مهانة السياسية
عند وصوله الى المدينة مباشرة فكتب « دستور المعاشة » ،
وهو يعد من أطول كتبه ان لم يكن أطولها ، وهو ينظم
العلاقات الاجتماعية والقانونية وأسلوب التعامل ، ويحدد
الحقوق والواجبات في حالات الحرب والسلام في هذا
المجتمع الجديد بما فيه من مهاجرين وأنصار وجماعات
وقبائل اليهود (٦) .

(٥) انظر للبؤلف : أدب الرسائل في صدر الإسلام : الجزء الأول : عهد
النبو٤ ٤٦ — ٤٧ .
(٦) انظر للبؤلف المرجع السابق ٥٥ — ٦٨ . وانظم فيه أيضا نعم هذا
الدستور ١٥٥ — ١٥٩ .

وفيه تقنين لخروج الانسان من اطار القبيلة والقبلية الى رحاب الدولة والأمة واستن هذا الدستور سنن التكافل بين رعية الأمة وجماعتها في مختلف الميادين سواء كانت الميادين مادية أو معنوية ... وهذا الدستور الجديد لهذه الدولة الجديدة لم ينسخ — جملة و باطلاق — كل أغراف الجاهلية ، بل أقر منها ما هو صالح لا يتعارض مع روح الشريعة ، ولا يتصادم مع التطور الجديد (٧) .

فالدولة الإسلامية قد قامت في الأصل لتحل محل الكسروية والقيصرية ، أى أنها قضت على تأليه الفرد ، وعلى سلطانه المطلق ، ولم تجعل إرادة الحاكم أو الحكام أساس الدولة بل جعلت أساسها القانون ... وهذا القانون يرمى الى تحقيق العدل المطلق والمصلحة العامة ، لا الى تحقيق إرادة الحكام أو الطبقات (٨) .

وانطلاقاً من هذا المفهوم الشمولى لا يعرف الإسلام هذه

(٧) انظر د. محمد عمارة : الإسلام وحقوق الإنسان : ضرورات لا حقوق ١٥٣ — ١٥٦ ، هذا و انظر الإسلام لبعض نضائل الجاهلية يدل على موافقه وساحته ، ومن ذلك اقرار النبي لحلف الفضول الجاهلي ، وقد جفيره وسنه آنذاك ٢٥ سنة . وبعد ان صار نبيا قال : لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلنا ما أحب ان لى به جسر النعم ، ولو آدمى به في الإسلام لأجبت ، انظر للمؤلف : المدخل الى التيم الإسلامية ٢٣ ، ٢٥ . وانظر كذلك سيرة ابن هشام المجلد الأول ١٣٢ .

(٨) ارجع الى : الرئيس : الخراج في الدولة الإسلامية ٨٦ — ٨٧ . والنظريات السياسية ١٨٢ ، ٢٦٧ ، ٢١٧ وما بعدها .

التفريقات التى شاعت واشتهرت بين ما يسمى بالسلطة الزمنية والسلطة الدينية او بين الدين والدولة ، وكان ابن القيم على حق حين كتب أن « تقسيم بعضهم طرق الحكم الى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين الى شريعة وحقيقة ، وتقسيم الدين الى عقل ونقل ، وكل ذلك تقسيم باطل . يل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم الى قسمين : صحيح وفاسد ، فالصحيح قسم من اقسام الشريعة لا قسم لها ، والباطل ضدها ومنافيا » (٩) .

ومن ثم اطلق الفقهاء على « سياسة الحكم » مصطلح « السياسة الشرعية » ، وهى تعنى « تدبير الشؤون العامة للدولة الاسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة » (١٠) .

وكانت المثالية هى الطابع الواضح لهذه الدولة التى اثبتت وجودها ، وهزمت قوى البغى والشر والشرك ، ونشرت القيم الانسانية العليا ، ولكن هذه المثالية لم تكن مثالية تجريدية محقة فى الخيال مبعدة فى القسامى ، ولكنها كانت « مثالية واقعية » او « واقعية مثالية » — ان صح هذا التعبير لان الاخلاق الحقيقية هى التى تضع الضمير الانسانى فى وضع متوسط بين المثالى والواقعى ، وتجعله يدمج بينهما ، وهذا الدمج يؤدى الى تغيير

(٩) اعلام الموقعين ٤/ ٣٧٥ .

(١٠) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ١٥ .

مزدوج في كليهما : ففى عالم الواقع يحدث جديد هو الاتجاه نحو الافضل ، كما أن القاعدة المثالية هى الأخرى باحتكاكها بالحقبة الحسية تعدل نفسها لتلائم الواقع ، فإذا احتدم النزاع بين واجبين فقد يتعين أن يخلى أحدهما السبيل أمام الآخر ، أو تحتّم طبيعة العلاقات المركبة بين الأشياء إيجاد نوع من التوفيق بينهما ، أو يسمح الجانب غير المحدد من القاعدة باختيار حر يؤكد إنسانية الإنسان .

وهكذا نرى أن الالتزام الخلقى يستبعد « الخضوع المطلق »
مثلا يستبعد « الحرية الفوضوية » ، ويضع الإنسان في موضعه
الحقيقى بين « المادة الصرف » و « الروح الصرف » (١١) .

وهذا هو الجوهر الحقيقى لطبيعة « الوسطية العادلة » التى
اعتمدت عليها قائمة القيم الإسلامية ، وأشار إليها القرآن بقوله :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون

الرسول عليكم شهيدا » (١٢) .

وهذه الوسطية العادلة عملية « توفيق » دقيقة جدا
بين « الأعلى » و « الأرضى » ، وهو توفيق ضرورى لحياة التواعد
الأخلاقية ، وحيوية الالتزام بها ، لأنه إذا حدث انفصال بين العلوى
والأرضى ، بين المثال والواقع فقد المثل قيمته العملية ، وأصبح

(١١) من تقديم د . السيد محمى بدوى لكتاب « دستور الأخلاق فى القرآن » ص ٥٠

(١٢) البقرة ١٤٣ .

الواقع يتخبط بلامرشد أو ضابط « فلا الصيغة المجردة لقاعدة عامة ، ولا التحليل الدقيق للحالة الخاصة — معزولا كلاهما عن الآخر — يكفى لهداية ارادتنا ، وإنما هو تركيب المثل الشامل القادم من أعلى مع الواقع الراهن لذى ليس سوى إيضاح وبيان حتى يوجد الدليل الممتاز لضميرنا » (١٣) .

وقد أخذ الرعيل الأول من المسلمين أنفسهم بهذه القيم التى تهدف الى صلاح أمور الدين والدنيا ، وكان أخذ النفس بها مرتبطا بقدر الاستطاعة ، فلا يكلف الله نفسا الا وسعها ، ومن ثم لم ينجز المسلمون عن الامثال لأوامر الله واجتناب نواهيه . وبسبب هذا الالتزام قولاً وعملاً اكتسبت هذه القيم قوة ورسوخاً ، وكذلك لوجود « العدو الحسنه » التى تمثلت فى حكام الأمة وقادتها ، ثم باشعار المسلم بأن التفريط فى حق من حقوقه — وخصوصاً ما تعلق بكرامته وعزته — يعد جريمة يعاقب عليها ، حتى أن القرآن ليسوى فى العقاب بين الظالم والمظلوم اذا رضح للظلم ، ولم يبتغ لنفسه وسيلة للخلاص « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فمىم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا الهم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً » (١٤) .

(١٣) د. محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق فى القرآن ١٢٦ .
وراجع من ٥٧ الى من ٧٧ من كتابنا « المدخل الى القيم الاسلاميه » .
(١٤) النساء ٩٧ .

وتتأى المسؤولية عن كيان الأمة عامة شاملة لا يختص بها فرد دون فرد . قد تختلف فى شكلها وموضوعها ودرجتها ، ولكنها تتفق فى ضرورة اضطلاع كل فرد — حاكما كان أو محكوماً — بجزء من المسؤولية عن جانب من كيان الأمة ، ثم تقع على كل أفرادها بالتضامن مسؤولية بقائها وسلامتها ، فالكل راع ، والكل مسئول عن رعيته .

وحرصا على هذه الشمولية وردت النصوص التشريعية متسمة بالعموم والمرونة فهى « لا تضيق بحالة ما ، ولا تعجز عن الاحاطة بكل ما يتصور من المسائل ، فاذا ما أضيف هذا الى ما فى النصوص من كمال وسهو كان من الحق أن نقول أن نصوص الشريعة لا تقبل التعديل والتبديل لأنها ليست فى حاجة الى تعديل أو تبديل » (١٥) .

ومن القواعد التى ينفضط على أساسها الحكم والسلوك ما نجاهه فى الآيات القرآنية الآتية :

- أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (١٦) .
- أن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون (١٧) .

(١٥) عودة : التشريع الجنائى الإسلامى ٢٩/١ .

(١٦) النساء ٥٨ .

(١٧) النحل ٩٤ .

— كنتم خير أمة أخرجت للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن

المنكر وتؤمنون بالله (١٨) .

— وشاورهم في الأمر (١٩) .

فالتقيام الصادق بالمسئولية والعدل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى ... كلها قيم نفسية وسياسية واجتماعية قد ينصرف الأمر بها الى الحكام والائمة ابتداء بصفتهم القائمين بأكبر قدر من المسئولية ، ولكنها تمتد الى كل فرد من الامة لانه — كما ذكرنا من قبل — مسئول — على نحو من الانحاء كغيره من المسلمين — عن كيان الامة وبقيائها وسلامتها وتطورها الى ما ينفعها ويصلح امرها .



وفي ظل هذه القيم التي صنعت نسيج « الشخصية المسلمة » وقام عليها كيان « الدولة الاسلامية » شرع الاسلام « حق المعارضة » واكدته ووثقه عمليا وتربويا ، وكان النبي — صلى الله عليه وسلم — وخلفاؤه هم المثل الاعلى للمسلمين في تأكيد هذا الحق وانماؤه . وعن هذا الحق كتبت هذا البحث المتواضع ، وحملته من ثلاثة فصول :

الأول : في الضمانات التي تكفل للمعارضة الحركة والعمل والنمو حتى لا تصاب بالاجهاض والسقوط والاحباط . وتناول هذا

(١٨) آل عمران ١١٠ .

(١٩) آل عمران ١٥٩ .

الفصل كذلك ما أسميته بمرتكزات المعارضة أى القواعد التى
تبنى عليها كيائها وتستمد منها خيائها .

والفصل الثانى : يعرف بالمعارضة ويلقى الضوء على مفهومها
وأبعادها وآلوانها وصورها ، وما يمكن أن تكون عليه من وجهة
نظر الاسلام فى المجتمعات المعاصرة .

أما الفصل الثالث والآخر فهو أطول الفصول لأنه يتتبع
المعارضة فى عهد النبوة والخلافة الراشدة ، ويلقى ضوءا أقوى
على المعارضة من الناحية العملية التطبيقية ، ويحلل كثيرا من المواقف
والممارسات لاستخلاص أهم سماتها من الواقع الذى عاشه
أسلافنا .

وقد اتبعت فى هذا البحث المتواضع منهجا — أمل أن يكون
موافقا — وتتلخص أهم ملامح هذا المنهج فى الخطوط الرئيسية
الآتية :

- ١ — تجنب الخلافات المذهبية والفكرية فى أغلب جزئيات موضوع
البحث الا ما اقتضت الضرورة تناوله ، كالخلاف فى الشورى
وهل الأمر بها جاء للاستحباب أم للوجوب ، وذلك لخطورة
النتائج التى تترتب على ترجيح أحد الرأىين على الآخر .
- ٢ — الاهتمام بالجوانب العملية والسوابق التاريخية ، وقد رأيت
أنها أوفى المصادر فى إبراز ملامح المعارضة واتجاهاتها .
- ٣ — الاكتفاء فى سوق الشواهد التاريخية بعصر واحد هو عصر
صدر الاسلام لعدد من الأسباب أهمها :

(١) أنه عصر الوحي والسنة . وفي عهد النبوة كان المصدران الأساسيان : القرآن والسنة . وفي عهد الخلافة الراشدة كان « عمل الصحابي » مصدرا استثنائيا له أهميته أيضا .

(ب) إن المعارضة بعد هذا العصر سلكت طريقين :
الطريق الأول : طريق السيف وقد تمثل في ثورات الخوارج والعلويين وغيرهم ، وقد رأينا جذور هذا المنهج في خلافة عثمان وعلى رضى الله عنهما ، فالحديث — بعد الذى قدمنا — من هذا الاتجاه في المعارضة يكون تمديدا لا لزوم له ، ثم انه يكون أدخل في دراسة التاريخ منه في دراسة الفكر والسياسة .

أما الطريق الثانى : فهو طريق التنظير والفكر المحرد : وقد غصت بذلك كتب تاريخ الفرق وكتب الفقه والسياسة الشرعية وعلم الكلام ، وكثرت من هذا الركام لم يخل من بصمات أجنبية سياسة وفلسفة وميتافيزيقية . وهذا يحتاج أيضا الى بحث أو بحوث طويلة لم نقصد البها أو الى بعض حوائدها ، واعتقد أن من أوفى ما كتب في هذا التنظير الأطروحة الجامعية الرائعة التى خصلت بها على درجة الدكتوراه نبين عبد الخالق المدرسة حاليا بجامعة القاهرة . والتى كانت مرجعا من ، اجعنا في هذا البحث .

٤ — وفي الجانب التطبيقي الذي استغرق قرابة نصف الكتاب لم نسق الوقائع التاريخية على سبيل السرد المجرد ، ولكننا وقفنا وقفات متأنية أمام كل واقعة لاستخلاص ما تنطق به من دلالات تلقى الضوء على طبيعة المعارضة في هذه الفترة المهمة من التاريخ .

٥ — وفي النهاية يهمني أن أقرر في يقين — وهذا جزء من المنهج أيضا — أننا ضد اتجاه من يحاول — بدافع الحماسة للإسلام — أن يلبسه كل ثوب عصرى : فكلما تهخض العصر الحاضر عن مخترع علمى أو مذهب سياسى أو فكرة اجتماعية طريفة حاول أصحاب هذا الاتجاه أن يجد لها أصلا في الإسلام وأن الإسلام سبق إليها لأن الله سبحانه وتعالى يقول : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ففسن الفضاء والصواريخ الموجهة لها اشارات في القرآن !! . و « النظرية الذرية » لها أصولها في آخر سورة الزلزلة !! . والديمقراطية من من الإسلام !! والاستراكية من الإسلام !!

وغذا يأتى من يزعم أن « الهينزية » من الإسلام !! لأنها دعوة الى عودة الانسان الى بساطته الاولى وتجنب التصنع والتكلفا ، و « الوجودية » كذلك من الإسلام !!! لأنها تقدس حرية الفرد ، وتؤمن بكيانه وقيمه وحقه فى اثبات وجوده ؟!!

ويحاول أصحاب كل دعوة أن « يطوعوا » نصوص القرآن

والسنة لاثبات صحة هذه الدعاوى أو هذه الادعاءات ، وبذلك تذوب « شخصية » الاسلام بالتدرج بعد « توزيعه » على « أطباق » المذاهب والفلسفات المعاصرة . ولو أنصف هؤلاء وأحسنوا النظر والتقدير لعلموا أن الاسلام لا يضره ، ولا ينقص منه ، ولا ينزل من قدره أن يخلو من بعض ما ذكروا ، أو يبرأ من كل ما ذكروا . أما حقيقة الاسلام فتتلخص في أنه « اسلام » . وما نطالب به . وندعو اليه ليكون منهجا شاملا للحياة انها هو هو « الاسلام الاسلامى » (*) .

واعتمادا على هذا المبدأ ناقشنا أحد كتابنا الأفاضل في اصراره على وجود أحزاب أو « أصول أحزاب » بالفهوم المعاصر أيام الرسول — صلى الله عليه وسلم — لأن وجود الأحزاب عنصر مهم من عناصر الديمقراطية المعاصرة ، وحتى لا يتهم الاسلام بأنه « دين غير ديمقراطى » فى أصوله الأولى . نية الكاتب حسنة ، وهدفه — ولا ريب — نبيل ، ولكن الطريق .. ليس هو الطريق ،

(*) هو عنوان كتاب ، أمل أن أنتهى من كتابة فصوله خلال بضعة أشهر ، ويبحث فى أمثلة هذا الدين الفالد ، وخطورة ما أسميه بمنهج « التطويع والتطبيع » أو هو ما يسمى بتحديث الاسلام وتعميره ، كما يحاول أن يضع اجابات حاسمة لعدد من الأسئلة التى تتردد فى الكتب والخطابات ، ومن أهمها : هل تطوع الدين للمجتمع ، أم تطوع المجتمع للدين ؟ . وما موقف الاسلام من بعض المذاهب الجديدة فى الحكم ؟ وهل يمكن أن تحكم بها الأمة الاسلامية اذا ثبت أنها تحقق قيم الاسلام من عدل وحرية وأمانة ... الخ ان اختلفت مع الاسلام فى الوسائل ؟

وهذا ما ناقشناه فى صفحات هذا البحث بايجاز آمل أن يكون دالا
غير مغل . والله ولى التوفيق ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

د. جابر قمىحة

الأستاذ المساعد بكلية الألسن جامعة عين شمس
بالقاهرة . والمعار للعمل بالجامعة الإسلامية
العالمية اسلام آباد . باكستان

الفصل الأول
الضمانات والمرتكزات

الضمانة الأولى الحرية

جاء الاسلام ليرفع من كرامة الانسان — من حيث هو انسان —
تكرمه بالعتل ، وكفل له الرزق والطيبات ، وحقق له افضلية على
كثير من المخلوقات . يقول تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحنانهم
في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير مما
خلقنا تفضيلا » (١) .

ووضع الاسلام الاسس التي تكفل التخلص من نظام الرق ،
وأبطل استعباد الانسان لأخيه الانسان ، فلا عبودية الا لله الفرد
الصبـد « .. وان هذه أمـتكم امة واحدة ، وانا ربكم فأتقون » (٢) . .
وأعلن أن الناس سواسية لايتفاضلون الا بالتقوى « يا أيها الناس
انا خلقناكم من ذكر وأنثى . . . » (٣) . « يا أيها الناس اتقوا ربكم
الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالا
كثيرا ونساء » (٤) . وفي كل أولئك تقرير لوحدة الأصل مما يقتضى
عدم التمايز بالجنس أو الطبقة (٥) .

(١) الاسراء ٧٠ .

(٢) المؤمنون ٥٢ .

(٣) الحجرات ١٣ .

(٤) النساء ١ .

(٥) انظر د. عبد الحكيم العملي : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسى

في الاسلام ١٦٣ .

والذين يعيرون الاسلام ظلما وعدوانا بأنه شرع او اقر الرق
أعجزهم العثور على آية واحدة أو حديث واحد يدعو الى الرق ،
ونسوا انه عند ظهور الاسلام كان الرق هو القاعدة الركينة التي
يعتمد عليها النظام الاقتصادي العالمى اعتمادا يكاد يكون كلياً ،
« فنرى أرسطوما ليس — كغيره من الاغريق — يؤيد الاسترقاق
ويحبذه ، ليس الناس لديه مساوية فى الحقوق والواجبات ، بل
هم متمايزون ، وينبغى فى نظره أن يكون فى البلد أحرار وعبيد ،
وهؤلاء العبيد غير جديرين بالمساهمة فى ادارة الحكم ، وفى انتخاب
من يلى الامر ، لأنهم بطبيعتهم كالحيوانات : مهمتهم خدمة الأحرار
بزرعون ويحصدون ، ويعملون لمن يملكونهم ، وليس لهم أى حق من
حقوق المواطنين » (٦) .

فلو أن الاسلام حرم الرق طفرة بقرار سريع حاسم — وهو
الدين العالمى الخالد الذى جعل التدرج أهم صفاته التشريعية —
لاهتز كيان الاقتصاد العالمى ، بل لانهار بناؤه . «فجيلة التعاليم
التي بين أيدينا من الكتاب والسنة تشهد بأن الاسلام عند ظهوره
،جد منابع الرق كثيرة ، ومصارفه قايلة أو معدومة ، ثمكر المصارف ،
ونظمها ووسعها ، وردم المنابع ، أو وضع لها من الوصايا ما يجعلها
تجف من تلقاء نفسها » (٧) .

والذين ينظرون فى آيات القرآن الكريم لابد أن يلفت بصيرتهم

(٦) محمد على علوبة : الاسلام والديتراطية ١٢ .

(٧) محمد الغزالي : الاسلام والاستبداد السياسى ١٢٤ .

ان المصطلح القرآنى الذى تناول الرقيق هو مصطلح الرقبة وليس العبد — وان هذا المصطلح مقترن دائما فى القرآن بالتحريم « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رتبة مؤمنة وتدية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما » (٨)

— « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة . . . » (٩)

— « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا . . . » (١٠)

— « .. وهديناهم النجدين ، فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة » (١١)

وبالإضافة الى إلغاء أغلب روايد « نهر الرقيق » وتوسيع مصابه شرع الاسلام للارتقاء حقوقا ، ورفع عن كاهلهم التكليف بما لا يطيقون ، حتى لقد أوشك أن يساويهم بسادتهم كل المساواة

(٨) النساء ٩٢ .

(٩) المائدة ٨٩ .

(١٠) المجادلة ٣ .

(١١) البقرة ٢٠ - ١٣ .

الأمر الذى جعل تحرير رقبة اسلامية لا يمثل خسارة مادية ذات
بال ، فالرسول — صلى الله عليه وسلم — يقول « للمملوك
طعامه وكسوته ، ولا تكلفونه من العمل مالا يطيق » . بل لقد
ذهب الى حد التشريع لالغاء كلمة « عبد » و « أمة » من مصطلحات
الحياة الاجتماعية ، فقال — عليه الصلاة والسلام — « لا يقل
أحدكم عبدي وأمّتي ، وليقل فتاى وفتاى » .

وكذلك جعل الاسلام من المكاتبه — أى شراء الرقيق لحريته
شراء منجها ميسورا يعينه عليه مالكة — ومن زواج المالك بفتاته
— أى أمته اذا هى أنجبت منه وصارت أم ولد — جعل من ذلك
وغيره مصاب جديدة لتحرير الأرقاء (١٢) .

ولنوازن هذا بما ذهب اليه أرسطو اذ يقول : ان من الخير
العبد نفسه أن يبقى رقيقا حيث وضعه الله ، أو وضعته الطبيعة
ليخدم الوطن كما يخدمه الحيوان الأعجم سواء بسواء . (١٣)



فالاسلام إذن — من منطلق « تكريم بنى آدم » — عمل على
تحرير الانسان من الرق . ليس هذا فحسب ، بل كان أول
نظام يمنح الانسان — بصرف النظر عن جنسه ولونه ومعتقده —
ما يمكن أن نسميه « الحرية الشاملة » . ولا يعنى هذا الحرية

(١٢) انظر د. عبارة : الاسلام وحقوق الانسان ٢٠ — ٢١ .

(١٣) محمد علوبة : مرجع سبق ٢٠ — ٢١ .

المنطقة المتسبية بلاضوابط ولا قيود فتلك هي الفوضوية بعينها . .
الفوضوية التي تقود الفرد الى الضياع وفساد الدين .
وتؤدى بالمجتمع الى الخراب والانهيار . ولكن المقصود بالحرية
الشملة تلك التي تتناول كل جوانب الحياة ، وتمكن الانسان
من العيش والمعيشة بإرادته دون أن يكون مقهورا أو مظلوما ،
أو واقعا تحت ضغط غير مشروع ، أو هي كما عرفها أحد المفكرين
المحدثين « الانطلاق المشروع فى الراى والاعتقاد وفى القول وفى
الفعل وفى الاتصال بالغير » (١٤)

وقد كفل الاسلام للانسان حرية التفكير ، وحرر العقل
الانسانى من الأوهام والخرافات والوقوع فى أسر التقليد الأعمى .
ومن حق الانسان أن يتمتع بهذا النوع من الحرية : فقد خلقه
الله من مادة « الطين » ، ونفخ فيه من « روحه » ، وكرمه
« بالعقل » الذى وعى حقيقة الأشياء اسما ومسمى . والعقل
هو الذى كفل له أن يكون خليفة الله فى أرضه « واذ قال ربك
للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد
فدنها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال انى أعلم
مالا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة
فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين . قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم
انبئهم بأسمائهم ، فلما أنباهم بأسمائهم قال ألم اقل لكم انى أعلم
غيب السموات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (١٥)

(١٤) د. محمد البهى : الاسلام والفلسفات المعاصرة ٤٦

(١٥) البقرة ٣٠ — ٣٣

ولقد كرم الله الانسان بالحواس — لا لذاتها — ولكن بشئ
ما توصل صاحبها الى طريق الفهم والاهتداء والتقوى والاصلاح :
« . . الم نجعل له عينين ، ولسانا وشفيتين ، وهديناہ النجدين » (١٦)
واذا لم تستطع الحواس أن ترتفع بالحقيقة الانسانية
في نفس الإنسان ، وتكن وسائل لتحصيل العلم والوصول الى
اليتين والهدى ، والتحرر من ربة الظلام فوجودها كعدمها سواء ،
بل ان الانسان في هذه الحالة يكون احط مكانة من البهائم ،
لان البهائم تستخدم حواسها بأقصى طاقاتها حفاظا على بقائها ،
أما هو فقد عطل حواسه التي أنعم الله بها عليه لاستعمالها
كصاحب رسالة كرمه الله باستخلافه عنه في الأرض . وما قيمة
العقل اذا ما عطلت طاقته عن الخير ؟ وما قيمة العين اذا لم تبصر
طريق الهدى ؟ وما قيمة الاذن اذا لم تصغ لصوت الحق واليقين ؟
« ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ،
ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك
كالأنعام بل هم اضل ، أولئك هم الغافلون » (١٧)

والقرآن الكريم لا يذكر العقل الا في مقام التعظيم والتنبيه
الى وجوب العمل به والرجوع اليه ، ولا تأتي الإشارة اليه عارضة
ولا مقتضية في سياق الآية ، بل هي تأتي في كل موضع من
مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة ، وتكرر في كل معرض

(١٦) البلد الخ - ١٠ .

(١٧) الاعراف ١٧٩ .

من معارض الأمر والنهي التي يبحث فيها المؤمن على تحكيم عقله ،
أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه (١٨) .

وبهذا المفهوم الشامل للعقل ، وتحريرنا له من الجمود
والتوقف والتخلف عن التفاعل الحي مع ما يرى من مظاهر الكون
والحياة ، دعا الاسلام الى النظر والتفكير والتأمل ، ونص على
الذين لا يفكرون ، ولا يتأملون خلق الله ، ولا يعملون عقولهم خلوصا
الى اليتيمين « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم
آيات تبصرون » (١٩) .

— « أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض
وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » (٢٠)

وفي عشرات من الآيات القرآنية ، بل مئات منها تتكرر كلمة
(« العلم ») ، لا تليق بها من الأساطير « الفتنة » و « العلم »
و « التفكير » على النحو الآتي :

(أ) « عقل » ومشتقاتها (عقلوه — تعقلون — تعقل .. الخ)
ذكرت ٤٨ مرة .

(ب) « علم » ومشتقاتها (علم — يعلم — يعلمون .. الخ)
ذكرت ٨٦٦ مرة .

(١٨) المعاد : التفكير فرفضه اسلامه .

(١٩) الذاريات ٢٠ — ٢١

(٢٠) الروم ٨ .

(ج) « فقه » ومشتقاتها (تفقهون — تفقهه — يفقهوا —

يفتقوه .. الخ) ذكرت ٢٠ مرة .

(د) « فكر » ومشتقاتها (فكر — تفكروا — يتفكرون .. الخ)

ذكرت ٨٧ مرة .

(هـ) « وعى » ومشتقاتها (تعيها — أوعى — واعي .. الخ)

ذكرت ٤ مرات .

ومجموع هذه المواد التي ذكرتها ١٠٤٣ (ثلاث وأربعون

والف) لفظه ، وكلها تدور على تقدير القرآن للعقل والنظر

والتفكير . وهذه المواد التي عرضنا لها هي المواد المباشرة .

وهناك مئات من الألفاظ تدور حول العقل والتفكير بطريقة غير مباشرة

لم نعرض لها (٢١) .



والاسلام يقرر للانسان أن يفكر فيما شاء كما يشاء وهو آمن

من التعرض للعتاب على هذا التفكير ، ولو فكر في اتيان أعمال

نحرمها الشريعة . والعلة في ذلك أن الشريعة لا تعاقب الانسان

على احاديث نفسه ، ولا تؤاخذة على ما يفكر فيه من قول أو فعل

محرم ، وانما تؤاخذة على ما أتاه من قول أو فعل محرم ، وذلك

معنى قول الرسول — صلى الله عليه وسلم « ان الله تجاوز الأمتي

عما وسوست أو حدثت به أنفسها ، ما لم تعمل به أو تتكلم » (٢٢)

(٢١) انظر: "جاءت قمحة : المدخل الى القيم الاسلامية ٦٤ — ٦٧ .

(٢٢) عبد الغافر عودة : التشريع الجنائي الاسلامي ٣١/١ .

وتقد تدرج القرآن الكريم في تدريب الناس على التفكير في
مراحل متعاقبة :

فالطريق الأول : اعمال الفكر بالنسبة للحسوسات
والمرئيات (٢٣) .

والطريق الثانى : يخاطب فيه القرآن الناس لاقتناعهم عن
طريق الاسباب والمسببات (٢٤) .

والطريق الثالث : وهو طريق الاتجاه الرفيع بعد أن يكون
العقل قد تدرج في التفكير حتى وصل الى هذه المرتبة . وفى ذلك
يقول تعالى « وفى انفسكم افلا تبصرون » (٢٥) .

كما أن هناك طرائق أخرى للفكر تجمعها جميعا آية واحدة
هى قوله تعالى « سنزيهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين
لهم أنه الحق » (٢٦)



هذه هى حرية الفكر والتفكير فى الاسلام ، ربطها الله
سبحانه وتعالى بوجود الانسان ذاته ، ودعاه القرآن الى

(٢٣) ارجع الى سورة الفاتحة : الآية ١٧ وما بعدها . وسورة ق الآية ٦
وما بعدها .

(٢٤) راجع سورة النحل الآية ١٠ وما بعدها .

(٢٥) الذاريات ٢١ .

(٢٦) فصلت ٥٣ . وانظر د. الميلى : الحريات العامة ٤٣٥ - ٤٣٦ .

استعمال حقّه في التفكير والتأمّل مستخدماً طاقاته العقلية دون
أن يعطّلها بالتقليد الأعمى ، أو يهدرها فيما لا ينفع ولا يفيد .

وكذلك كفل الإسلام للإنسان حرية الاعتقاد . وكان من قواعد
الإسلام الراسخة قاعدة « لا إكراه في الدين » و « لكم دينكم
ولى دين » ، أما الرسول — عليه السلام فما عليه إلا البلاغ (٢٧) .
وسبيل هذا البلاغ هو الحكمة والموعظة الحسنة . (٢٨) ،
« ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين » (٢٩)

بل إن الإسلام ليأمر النبي — عليه السلام — وكل مسلم
إلا يغلّق بابّه في وجه مشرك استجار به ، بل عليه أن يجيره
ويحميه ولا يتخلّى عنه إلى أن يبلغ بر الطمأنينة والأمان .
« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ،
ثم أبلفه مأمنه » (٣٠)

وقد كانت عهود النبي — صلى الله عليه وسلم — وخلفائه
للذميين دليلاً قاطعاً على كفالة الحرية الشاملة لهم وخصوصاً
حرية الاعتقاد ، كما نرى في عهد النبي — صلى الله عليه وسلم —

(٢٧) أنظر سورة النور ٥٤ .

(٢٨) أنظر سورة النحل ١٢٥ .

(٢٩) مونس ٩٩ .

(٣٠) التوبة ٦ .

لنصارى نجران (٣١) ذلك العهد الذى أكدته ووثقته خلفاؤه الأربعة
 فغرى فى عهد أبى بكر لهم ينص العهد على أنه « أجارهم بجوار
 الله وذمة محمد النبى — صلى الله عليه وسلم — على أنفسهم
 وأرضهم وثلتهم — أى جماعتهم — وأموالهم وحائشيتهم ، وعبادتهم
 وغائبهم ، وشاهدهم ، وأساقفتهم ورهبانهم وبيعهم .. » (٣٢)
 وحينما فتح المسلمون ايلياء (القدس) كتب عمر
 — رضى الله عنه — كتابا سنة ١٥هـ نص فيه على أنه
 « .. أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم ،
 وسقيمتها وبريئها ، وسائر ملتها ، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ،
 ولا ينتقض منها ، ولا من حيزها ، ولا من صليبيتهم ، ولا من شئ
 من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ،
 ولا يسكن بايلياء معهم أحد من اليهود ... » (٣٣)

وعقد الأمان أو عقد الذمة يوجب على المسلمين حماية
 الذميين من العدوان الخارجى ، ومن الظلم الداخلى ، وحماية
 أموالهم ، وتأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقر ، وكفالة حرية
 التدين والاعتقاد والعمل والكسب . (٣٤)

^١ (٣١) كان ذلك فى العام العاشر للهجرة . انظر نص العهد فى تاريخ الطبرى
 ١٢٨/٢ والخراج لأبى يوسف ١٥٧ . وفى الخراج كذلك نص عهد عمر لهم ١٦١ ،
 ونص عهد عثمان ١٦٢ .

(٣٢) الخراج لأبى يوسف ١٦٠ .

(٣٣) تاريخ الطبرى ٦٠٩/٣ .

(٣٤) انظر فى تفصيل ذلك : د. يوسف القرضاوى : غير المسلمين فى المجتمع
 الإسلامى ٩ — ٢٥ .

يقول ابن حزم في كتابه « مراتب الإجماع » من كان في الذمة وجاء أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ، ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله — صلى الله عليه وسلم . (٣٥)

ومن المواقف التطبيقية لهذا المبدأ الاسلامى موقف شيخ الاسلام « ابن تيمية » حينما تغلب التتار على الشام ، وذهب الشيخ ليحكم « قتلوا شاه » في اطلاق الأسرى ، فسمح القائد التتارى للشيخ باطلاق أسرى المسلمين ، وأبى أن يسمح له باطلاق أسرى أهل الذمة ، فما كان من شيخ الاسلام إلا أن قال : « لا نرضى إلا بافتكاك جميع الأسارى من اليهود والنصارى فهم أهل ذمتنا ، ولا ندع أسيرا لا من أهل الذمة ، ولا من أهل الملة » فلما رأى أصراره وتشدده أطلقهم له (٣٦)

مماختلاف العقيدة لم يمنع المسلمين من رعايتهم للذميين والوفاء بعهودهم معهم ، وحمابتهم مما يحجون منه أنفسهم ، حتى عاش الذميون يتمتعون بالعدل والحريسة شأنهم شأن المسلمين . بل كان لبعضهم في بعض العهود مراكز ومناصب ونفوذ وثروات تفوق ما كان عليه كثير من المسلمين ، مما لا يتسع المقام لشرحه ، وضرب الأمثلة له .



(٣٥) عن كتاب الترمذى السابق ١٠

(٣٦) السابق : نفس الصفحة .

ولكن قد يتلجج في الخاطر تساؤل مؤداه : اذا كان الاسلام يدعو الى حرية الاعتقاد ، ويحيطها بكل هذه الضمانات ، لماذا لا يترك للمسلم حرية الارتداد عن دينه ، واعتناق دين آخر بل يعاقبه الاسلام بالقتل ؟ اليس في هذا نوع من الاكراه للانسان على البقاء على الاسلام الذي جاء بقاعدة « لا اكراه في الدين » ؟ ولكن هذا الخاطر او هذه الشبهة سرعان ما تنمحى اذا وضعنا نصب عيوننا الحقائق الآتية :

١ — الاسلام هو اكمل الاديان وأوفاهها واشملها ، واكثرها رعاية لحقوق الانسان وكرامته ، فمكوش المسلم عن الاسلام بعد اهدارا لعقله وشخصيته بترك الافضل الى المفضول .

٢ — لم يجز الاسلام احدا على اعتناقه ، انما كان اساس دعوته الى الناس تمثّل في الحكمة والموعظة الحسنة ، وقد نص القرآن — كما رأينا — على أنه لا اكراه في الدين . وترك المسلمون النصراني واليهود والمجوس في بلاد الشام والعراق ومحصر على دينهم ، ولم يفرضوا الاسلام على احد منهم .

٣ — اعتناق الشخص للإسلام يعنى « التزاما جادا » بتقواعد هذا الدين ما دام قد اختاره بمحض ارادته . وتعتبر الردة في هذا الحال « خيانة عظمى » و « اخلالا حساسا » بهذا الالتزام .

٤ — و الاسلام ليس بدعا في هذا ، فالمسيحية هي الأخرى تهدر دم المرتد عنها ، وكذلك تنعل الاديان الأخرى .

هـ — والاسلام لا يقتل المرتد حال ارتداده ، وانما يعطيه أمدا يحاسب فيه نفسه ، ويستتاب فيه ، فان لم يتب ويثب الى صوابه قتل (٣٧) .



ولا قيمة لحرية الفكر وحرية الاعتقاد والتدين مالم يكن هناك حرية التعبير ، فالفكر والاعتقاد من الأمور الخفية ، والتعبير عنهما هو المظهر العلنى التطبيقى للحرية فى لونها السابقة .

وقد رفع الاسلام « الكلمة البائنة » مقاما عليا ، وبماها « الكلمة الطيبة » ، وهى تلك الكلمة الفاعلة الهادية التى تحمل العلم والحق والفضيلة والخير للناس « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » (٣٨)

كما ذم القرآن « الكلمة الخبيثة » التى تكذب الناس فى النار على وجوههم . كما يقول الحديث النبوى الشريف . انها الكلمة التى تؤدى الى تخريب الفرد وتدمير المجتمع « ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ، مالها من قرار » (٣٩)

(٣٧) أنظر د. محمد حسين هيكل : الحكومة الإسلامية ١٣١ - ١٢٢ .

عبد الوهاب خلّات : السياسة الشرعية : ٣٤ - ٣٦ .

(٣٨) إبراهيم ٢٤ - ٢٥ .

(٣٩) إبراهيم ٢٦ .

وتنطلق الكلمة الحرة لا يقيدها الا ضوابط الخلق والنظام ،
وهى — فى الواقع — ليست « قيودا وموانع » بل هى « معايير
وضوابط » . والمسلم مطالب — على سبيل الالتزام — أن يواجهه
الباطل والمنكر باللسان ان عجز عن المواجهة والتغيير باليد ،
فاذا ما قادتته هذه المجابهة الى الموت فهو الشهادة . بل أعلى مراتب
الشهادة وأكرمها ، فيقول النبى — عليه الصلاة والسلام :
أكرم الشهداء على الله رجل قام الى وال جائر فأمره بالمعروف ،
ونهاه عن المنكر فقتله . » (٤٠)

(٤٠) أنظر الفزالى : احياء عظم الدين ١١٩٤/٧ .

الضمانة الثانية العدل

والعدل من أهم أسس النظام الإسلامى . وهو قاعدة تلزم المسلمين جميعا كلا فى مجاله وخصوصا الحكام . يقول تعالى ((ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)) (١) .

والعدل فى الإسلام ليس عدلا سطحيا أو شكليا ، ولكنه عدل سليم وعميق ، ولا يسمح لصاحبه أن يحيد قيد أنملة ، أو يسمح لعاطفته أن تغلب عليه مدفوعا بحقد أو نعمة أو غير ذلك . يقول تعالى ((ولا يجرمكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى)) (٢) .

وقد ذكر سبحانه ونعالى أن العدل هو الشريعة التى قامت عليها رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - ، وقامت عليها النبوات الساقطة والكذب المنزلة جميعا ، كما نرى فى قرله تعالى ((ولقد أرسلنا رسلا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس)) (٣)

والعدل فى الإسلام ذو مفهوم شامل لا يقف عند حد ، ولا يعجز أمام قوى لقوته ، ولا يهون من شأن ضعفه لضعفه ، بل القوى

(١) النساء ٥٨ .

(٢) المائدة ٨ .

(٣) الحديد ٣٥ . وانظر للإمام محمد أبى زهرة : العلاقات الدولية فى

القرآن ٣٤ - ٣٦ .

فى الاسلام ضعيف الى أن يؤخذ الحق منه ، والضعيف قوى حتى
يؤخذ الحق له (٤) .

وأهم ألوان العدالة نوعان :

العدالة الاجتماعية : وهى التى تقتضى أن يعيش كل واحد
فى الجماعة المعيشة الكريمة ، غير محروم ولا ممنوع ، وأن يمكن
من استغلال مواهبه بما يفيد شخصه ، وبما يفيد الجماعة ، ويكثر
انتاجها .

وهناك العدالة القانونية : وهى تقتضى أن يطبق القانون على
الجميع على سواء ، لا فرق بين غنى وفقير ، ولا لون ولون ،
ولا جنس وجنس ، ولا دين ودين بل الجميع أمام القانون سواء ،
فلا تفاضل بين الناس فى التطبيق القانونى ، إنما التفاضل بالقيام
بالمضائل الانسانية .

وقد شدد النبى — صلى الله عليه وسلم — فى تطبيق الأحكام
الشرعية ، ومنع أن يحابى الحسيب النسيب ، وبظلم الضعيف
غير النسيب . وقد أشهد على أسامة بن زيد حينما أراد أن
يستشفع لامرأة نسيبة شريفة سرقته ، وقال قولته الخالدة
« ... إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف
تركوه ، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن
فاطمة بنت محمد سرق لقطع يدها » .

(٤) أنظر خطبة أبى بكر بعد أن يوبع بالخلافة : حابر تميمة : أدب الخلفاء
الراشدين ٣٥ .

وفى العقوبات نظر الاسلام نظرة اخرى لم يسبق ابيها نظام ، ولم يلحق به الى الآن نظام ، وذلك انه بالنسبة للعقوبة قرر ان الجريمة تكبر مع المجرم الكبير ، والعقوبة تناسب الجريمة ، فيجب ان تكبر مع كبر المجرم .

ولقد وضح ذلك وضوحا تاما بالنسبة لعقوبة العبيد وعتوبه الأحرار ، فانه جعل عقوبة العبد بالنسبة للعقوبات التى تقبل التسمية على النصف من عقوبة الحر ، ولذا اذا زنى الحر جلد مائه جلدة ، واذا زنى العبد جلد خمسين جلدة ، واذا شرب الحر خبرا جلد ثمانين جلدة ، والعبد يجلد أربعين . ولذلك الأمة عقوبتها على النصف من عقوبة الحرة . ولقد قال تعالى : « فاذا احصن فان آتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » (٥) .

اما القانون الرومانى فقد كان عكس ذلك تماما ، فالزنا من الميذ يوجب القتل ، والزنا من عضو الشيوخ يوجب غرامة مالية . وان نظر صغيرة تبين ان حكم الرومان ظلم لا عدل فيه ، وحكم الاسلام هو العدل الحقيقى ، وذلك لان الجريمة فى ذاتها هوان نفسى ، والعبد مهين بمقتضى ملكية رقبته ، ومن بهن يسهل الهوان عليه ، فمن هبطت نفسه تتجه نحو الاجرام ، اما الكبير ذو الخطر والشأن فانه لا هوان عنده ، فارتكابه الجريمة لا يكون الا بانحدار

شديد من مكانته الى مستوى هبوط الجريمة ، فكانت الجريمة منه اكبر خطرا ، وأعظم أثرا ، واوغل في الايذاء النفسى والاجتماعى ، فلا شك أن زنا ذى الخطر تحريض لن دونه عليه ، وزنا من لا شأن له لا يحرض احدا ، وهكذا كل الجرائم ، ولذلك كبرت الجريمة فى نظر الاسلام بكبر المجرم ، وكبرت معه العقوبة بكبره أيضا (٦) .

وقد يكون الشارع فى تنصيفه لعقوبة العبد قد راعى غلبة الجهل على العبيد ، كما أنهم يغلبون على أمرهم من اسبادهم ، فارادتهم ان لم تكن مسلوبة فهى غير كاملة أو ضعيفة ، وليس لهم فى المجتمع مكانة أو وجهة تردعهم وترجرهم عن الفحشاء والمنكر .



الحرية والعدل قيمتان عظيمتان كانتا أهم ضمانات المعارضة فى الاسلام ، وهما بمثابة سياج يحمى صاحب الرأى وهو يفكر ويقول معبرا عما يعتقد أنه الحق ولو كان ذلك مخالفا ومناقضا لرأى من يعلوه مقاما ، ويفوقه جاها وقوة وسلطانا . وفى هذا الجو « الحر » يعارض من يعارض وهو يستشعر الأمان الكامل ، لأنه يعلم أن هناك « عدلا » يجعله وحاكمه أمام القانون سواء ، بل يجعله فى المكان الأعلى معارضا ما بانث له حجة ، ونهض له برهان .

(٦) انظر بتفصيل "١" تحفة ابا زهرة "٢" تنظيم الاسلام للجمع ٣٠ - ٣٥

وإذا كانت الحرية والعدل يمثلان الحماية الحصينة للمعارضة
فهناك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والشورى . وهما بمثابة
منهلين ثراوين ومصدرين غنيين تستقى منهما المعارضة حيادها
ووجودها . أو ان شئت فقل قاعدتين أو مرتكزين راسخين تعتمد
عليهما المعارضة في صورتها المثلى . ومنهما تنطلق انزوى رسالتها
الشامخة في الوجود .

المرتکز الأول

الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر

يقول أبو حامد الغزالی :

ان الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر هو القطب الأعظم فی الدین ، وهو المهم الذی ابتعث الله له النبیین أجمعین ، ولو طوی بساطه ، وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق وخربت البلاد ، وهلك العباد ، ولم بشعروا بالهلاك الا یوم التناد (١) .

ومن المنفق علیه دین الفتواء ان الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ليس حقا للأفراد یأتونه ان شاعوا ، ویتركونه ان شاعوا ، وليس مندوبا اليه یحسن بالأفراد اثباته وعدم تركه . وانما هو واجب على الأفراد ليس لهم أن یخلوا عن أدائه ، وفرض لا محيص لهم من القيام بأعبائه ، وقد أوجبت الشريعة الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر لتقوم الجماعة على الخير ، وينشأ الأفراد على الفضائل ، وتقل المعاصی والجرائم ، فالحكومة تأمر بالمعروف وتنهی عن المنکر ، والأفراد بأمرهم بالمعروف وينهون عن المنکر ، وبذلك یستقر أمر الخير والمعروف بین الجماعة ، ويقضى على المنکر والفساد بتعاون الصغیر والكبیر ، والحاكم والمحكوم « (٢) .

(١) احیاء علوم الدین ١١٨٦/٧ .

(٢) مقدمة : التشريع الحنائی الاسلامی : القسم العام ٤٩٣ .

ولأهمية هذه القاعدة — شاعرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — اهتم الفقهاء بما يسمى « الحسبة » و « ولاية الحسبة » ، وقد عرف « الماوردي » الحسبة بأنها « الأمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله » (٣) .

وقد اتفق العلماء على أنها من فروع الكفاية : اذا قام بها البعض في الأمة سقط الطالب عن باقيها ، الا أنها تصبح فرض عين على أناس بحكم مناصبهم كأولى الأمر من الخلفاء والأمراء والحكام ، ومن ينصب لذلك (٤) .

وأول من طلق الحسبة هو النبي — صلى الله عليه وسلم : مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه اللا ، فقال : يا صاحب الطعام ما هذا ؟ فقال : أصابته السماء يا رسول الله . فقال : أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس . ثم قال : من غشنا فليس منا .

واستعمل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة . ثم اتسع الخلفاء الراشدين هذه السنة ، فاستعمل عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — عبد الله ابن عتبة على السوق (٥) .

(٣) الأحكام السلطانية ٢٤٥ .

(٤) أنظر : الماوردي السابق نفس الصفحة . وأنظر كذلك د. العلي :

الحريات العامة ٦٣٦ — ٦٤٩ .

(٥) العلي : السابق ٦٣٧ .

وتضافرت النصوص في القرآن والسنة تدعو المسلمين الى
أخذ انفسهم بهذا المبدأ ، ومنها قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة
يذعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك
هم المفلحون » (٦) .

وفي الآية السابقة بيان الإيجاب ، فان قوله تعالى « ولتكن »
أمر ، وظاهر الأمر الإيجاب ، وفيها بيان أن الفلاح منوط به اذ حصر
وقال « وأولئك هم المفلحون » (٧) .

ويتول تعالى : **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة** » (٨) .

فقد نعت المؤمنون بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ،
فالذي هجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خارج عن هؤلاء
المؤمنين النعوتين في هذه الآية (٩) .

وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (١٠) .

وهذا يدل على فضيلة الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ،
اذ بين أنهم كانوا به خير أمة أخرجت للناس (١١) .

(٦) آل عمران ١٠٤ .

(٧) الفزالي : الاحياء ١١٨٧/٧ .

(٨) التوبة ٧١ .

(٩) الاحياء : نفس الصفحة .

(١٠) آل عمران ١١٠ .

(١١) الاحياء ١١٨٨/٧ .

« والله سبحانه وتعالى يلعن كفار بنى اسرائيل لانهم لم يأخذوا انفسهم بهذه النعاده ، فيقول « لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » (١٢) .



وقال صلى الله عليه وسلم « لتأمرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ، او لیسلمن الله علیکم شرارکم ، ثم يدعو خيارکم فلا يستجاب لهم » . وهذا معناه : تسقط مهابتهم من أعین الأشرار فلا يخافونهم (١٣) .

وقال أبو عبيدة بن الجراح — رضى الله عنه — « قلت : يا رسول الله أى الشهداء أكرم على الله عز وجل ؟ قال : رجل قام الى وال جائر فأمره بالمعروف ، ونهاه عن المنكر فقتله ، فان لم يقتله فان القلم لا يجرى عليه بعد ذلك وان عاش ما عاش » (١٤) .



والامر بالمعروف والنهي عن المنكر موجه للمسلمين جميعا : حكامهم ومحكوميهم ، وخاصتهم وعامتهم : كل في مجاله بقدر استطاعته ،

(١٢) المسائدة ٧٨ — ٧٩ ج

(١٣) الاحياء ١١٨٩/٧

(١٤) الاحياء ١١٩٤/٧ .

فإن الله لا يكلف النفس إلا وسعها ، « فمن حق كل فرد في المجتمع الإسلامي ، بل وفرض عليه ، أن يقول كلمة الحق ، ويأمر بالمعروف . ويحرم الخير ، ويذهب عنه ، وأن يبذل ما في وسعه قدر استطاعته لمنع المنكر والنهي عنه ، والضرب على يد الباطل » (١٥) .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ يتطلب من المسلم القائم بهذه المهمة أن يكون « قدوة حسنة » للآخرين ، بمعنى أن يلتزم المسلم بما يأمر به غيره ، ويتعد عما ينهى الناس عنه . لذلك نعى الله — سبحانه وتعالى — على علماء اليهود إذ يأمرون أتباعهم بالحق والخير والصدق ، بينما لا يأخذ هؤلاء الأخبار انفسهم بهذه التحريم « أتأمرون الناس بالبر وتنهون انفسكم وانتم تتلون الكتاب ، أفلا تعقلون » (١٦) .

ومما يروى عن هؤلاء الأخبار أنهم كانوا يأمرون أتباعهم باتباع التوراة ، وكانوا يخالفونها ، وكانوا يحضون على طاعة الله ، ويواقعون هم المعاصي ، وكانوا يحضون على الصدقة ويبخلون (١٧) .

وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صورتان عمليتان ، وصورة شعورية . فالصورتان العمليتان على الترتيب هما :

(١٥) أمير الأعلى المبرودي : الخلافة والملك ٤٦ .

(١٦) البقرة ٤٤ .

(١٧) تفسر القرطبي ٣١١/١ .

التغيير باليد ، ثم التغيير باللسان عند العجز عن التغيير باليد .
والصورة الثالثة هى التغيير بالقلب ، وهو يعنى الشعور بعذم
الرضاء وبالغضب والنقمة للمنكر الذى يراه امامه ، ولا يستطيع
ازالته او ابداء الراى فيه .

فنحن هنا امام ثلاث مراتب يقف على قممها التغيير الفعلى
اى ازالة المنكر ، ويأتى فى آخرها المرتبة النفسية ، وتعنى الشعور
الداخلى الذى ليس له مظهر خارجى عملى . وبين المرتبتين تأتى
مرتبة التغيير باللسان .

وواضح أن الحديث قد عطف التغيير باللسان وبالقلب على
التغيير باليد ، وهذا — كما تقول الدكتورة نيقين عبد الخالق —
يجعل انكار المنكر بالقلب من ضمن وسائل تغيير المنكر . وتفسير
ذلك أن اضممار المعارضة للمنكر فى القلب ما هو الا تعبير عن حالة
ترقب وانتظار لفقدان القدرة والاستطاعة على تغيير المنكر باليد
واللسان . وهذا فى حد ذاته يشكل طاقة كامنة للتغيير يمكن أن
تتفجأ اذا وجدت الاستطاعة . وبطبيعة الحال اذا لم تكن
تلك الطاقة الكامنة من اسرار الرفض والمعارضة للمنكر موجودة
بالفعل ، فهذا يعنى أن التغيير لن يحدث مهما حدثت ظروف مناسبة
تحقق الاستطاعة ، وذلك يعد الانكار والمعارضة بالقلب هو بالفعل
ضمن وسائل تغيير المنكر (١٨) .

(١٨) المعارضة فى الفكر الدينامى الاسلامى ١٢٩ .

وهذا التكييف الرائع للتغيير بالقلب يقطع بأن الاسلام —
بمرونته وسعة آفاقه — فتح الباب لكل مسلم — أيا كان مركزه ،
وأيا كانت قدرته — حتى يؤدي مهمته الاجتماعية والانسانية في الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر بالصورة التي يستطيعها ، وتتفق مع
امكاناته ، حتى لا يعطل واحدة من هذه الامكانيات ولو كانت مجرد
شعور داخلي .»

المرتکز الثانی

الشورى

والشورى هى المنبع الاصيل والمرتکز الاساسى للمعارضة كما سنرى . والشورى تعنى — كما يقول أحد الكتاب المحدثين : أن يطلب الانسان رأى غيره فى مسألة من المسائل ، وهذا المستشار قد يكون فردا عاديا يطلب النصيح والرأى فى أمر من أموره الخاصة ، ولا خلاف فى استحباب الشورى له .

وقد يكون ذا ولاية عامة كالقاضى والحاكم ، وهما يستشيران فى أمور متعلقة بمصالح الغير . الا أن الاستشارة بالنسبة للقاضى تكون فى قضية من القضايا المتعلقة بمصالح أفراد معينين ، أما الاستشارة بالنسبة للحاكم فانها تكون فى الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة المختلفة ، كسن القوانين ، وعلان الحرب ، والمصالح والمعاهدات وما شابه ذلك من الأمور التى نطلق عليها القضايا العامة (١) .

ونحن مع الكاتب فى أن المفهوم الاصلى للشورى ينطلق من « أن يطلب الانسان رأى غيره فى مسألة من المسائل . . » ولكنه ابس هو اللازم اللازم فى كل حالة ، فقد لا يطلب القائد أو الحاكم رأى الآخرين فى مسألة من المسائل ، بل يتقدمون هم برأيهم مباشرة ، وقد بشر هذا الرأى آراء أخرى : ففى يوم السقيفة مثلا حدثت

(١) د. عبد الحميد الأنصارى : الشورى وأثرها فى الديمقراطية ٤٩ .

مناقشات ومجادلات عفوية لم تخل من حدة الى أن يبيع أبو بكر .
ولم يطلب أحد مشورة أحد ، ولكن كل ما دار تم بصورة عفوية
— كما ذكرت — وكان « يوم السقيفة » مثالا رائعا للشورى في ارغى
صورها ، حتى لو قسناه بالمعايير السياسية أو الديمقراطية
الحديثة .



وبالنظر الى موضوع الشورى نجدها نوعين :

١ — شورى خاصة : وهى تلك التى تتعلق بمسألة شخصية
حتى لو كان المستشير شخصية عامة ، كاستشارة النبى
— صلى الله عليه وسلم — بعض أصحابه فى أمر عائشة
بعد أن انتشر حديث الافك (٢) .

٢ — شورى عامة : وهى التى يكون موضوعها شأنًا من شئون
الأمة فى مجال الحرب أو السياسة أو الاقتصاد أو ما شابه
ذلك .



وأصرح الآيات فى الاخذ بالشورى هو قوله تعالى
« ... وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » (٣)
قال ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ،

(٢) انظر السيرة النبوية لابن هشام : القسم الثالث ٣٠١ .

(٣) ١٢ ، ص ١٥٩ .

من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأجب ، هذا مالا خلاف فيه ، وقد مدح الله المؤمنين بقوله «(وأمرهم شورى بينهم)» (٤) .

وقال مقاتل وقتادة والربيع : كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم ، فأمر الله تعالى نبيه — عليه السلام — أن يشاورهم في الأمر ، فإن ذلك أعطف لهم ، وأذهب لأضغانهم ، وأطيب لنفوسهم ، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم .

وقال آخرون ذلك فيما لم يأت فيه وحى ، روى ذلك عن الحسن البصري والضحاك : قال : ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من فضل ولتقتدى به أمته من بعده (٥) .

ومع أن العرب قد مارسوا الشورى في ظل قانون تقاليدهم القبلى الاقليمى فى السابق ، إلا أن الرسالة المحمدية — وإن جاءت لتؤكد على الاستمرار فى تطبيق مبدأ الشورى فى الحكم — كان تأكيدها يحمل صفة سماوية روحية أمرية فى وجوب سير الحكم فى هذا النمط ، وإلا فإنه يخرج عن الرسالة ، ويصبح بخروجه هذا خروجا عن اطاعة الله ورسوله . (٦)

ومن أحاديث النبى — صلى الله عليه وسلم — فى فضل الشورى « ما تشاور قوم قط إلا هتدوا لأرشد أمرهم » . وعن أبى

(٤) تفسير القرطبى ١٤٩١/٢ .

(٥) السابق ١٤٩٢/٢ .

(٦) د. فاضل زكى : الفكر السلبى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ١٢٤ .

هريرة — رضى الله عنه « ما رأيت أحدا أكثر مشاورة من أصحاب الرسول — صلى الله عليه وسلم » (٧) .



ولكن ما المقصود بالأمر فى آية الشورى ؟

يقول السيد رشيد رضا : وشاورهم فى الأمر العام الذى هو سياسة الأمة فى الحرب والسلام والخوف والأمن ، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية ، أى دم على المشاورة ، وواظب عليها ، كما فعلت قبل الحرب فى وقعة أحد ، وإن أخطأوا الرأى فيها فإن الخير كل الخير فى تربيتهم على المشاورة بالعمل دون العمل برأى الرئيس ، وإن كان صوابا ، لما فى ذلك من النفع لهم فى مستقبل حكومتهم أن أتموا هذا الركن العظيم (المشاورة) ، فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر ، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر . (٨) .

والأمر المعروف هذا هو أمر المسلمين المضاف اليهم فى التاعدة الأولى التى وضعت للحكومة الاسلامية فى سورة الشورى المكية وهى قوله تعالى — فى بيان ما يجب أن يكون عليه أهل هذا الدين « وأمرهم شورى بينهم » فالمراد أمر الأمة الدنيوى الذى يقوم به الحكام عادة ، لا أمر الدين المحض الذى مداره على الوحي دون

(٧) الزمخشري : الكشاف ١/٤٧٤ .

(٨) تفسير المنار ٤/١٩٩ .

الرأى . اذ لو كانت المسائل الدينية كالعتائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر ، وانما هو وضع الهى ليس لأحد فيه رأى ، لا فى عهد النبى — صلى الله عليه وسلم — ولا بعده . وقد روى أن الصحابة عليهم الرضوان كانوا لا يعرضون رأيهم مع قول النبى — صلى الله عليه وسلم — فى مسائل الدنيا الا بعد العلم بأنه قاله عن رأى لا عن وحى . (٩)

ويقول الامام محمد عبده : ليس من السهل أن يشاور الانسان ولا أن يستشير ، واذا كان المستشارون كثارا كثر النزاع ، وتشعب الرأى . ولهذه الصعوبة والوعورة أمر الله تعالى نبيه أن يقرر سنة المشاورة فى هذه الامة بالعمل ، فكان صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصفى الى كل قول ، ويرجع عن رأيه الى رأيهم . (١٠) .

ويقول النفسى :

وشاورهم فى الأمر أى فى أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحى ، تطيبوا لنفوسهم ، وترويحاً لقلوبهم ، ورفعاً لأقذارهم ولتقتدى بك أمرك فيها . . .

(فاذا عزمتم) أى فاذا قطعت الرأى على شئ وبعد الشورى (فتوكل على الله) فى امضاء أمرك على الارشاد ، لا على المشورة (١١) .

(٩) السابقة، ٢٠٠/٤ .

(١٠) تفسير المنار ١٩٩/٤ .

(١١) تفسير النفسى ١٩١/١ .

ولابن كثير وجهة جديدة في تفسير (العزم) فينقل ما روى ابن مردويه عن علي بن ابي طالب : قال « سئل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن العزم فقال : مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم » وعنه — عليه السلام — قال « المستشار مؤتمن » .

(فاذا عزم فتوكل على الله) أى اذا شاورتهم فى الأمر ، وعزمتم عليه فتوكل على الله فيه (١٢) .

وعلى مثل هذا الشهيد سيد قطب .. فمهمة الشورى هى تقليب أوجه الراى ، واختيار اتجاه من هذه الاتجاهات المعروضة فاذا انتهى الأمر الى هذا الحد انتهى دور الشورى ، وجاء دور التنفيذ .. التنفيذ فى عزم وحسم ، وفى توكل على الله ، يصل الأمر بقدر الله ، ويدعاه لمشيئته تصوغ العواقب كما تشاء . (١٣)



ولكن هل اطمئنان الأمة الى قدرة حاكمها ورئسده وامانته يسقط عنه واجب المشورة ، أى يعطيه الحق فى امضاء الأمور بنفسه دون الرجوع الى الأمة وخصوصا فى الشؤون الخطيرة ؟

يجيب على هذا السؤال الشهيد سيد قطب فيرى انه لو صح ذلك لكان وجود محمد — صلى الله عليه وسلم — ومعهم الوحي

(١٢) مختصر تفسير ابن كثير ٣٣٢/١ .
(١٣) فى ظلال القرآن المجلد الرابع ٥٠٨ .

عن الله — سبحانه وتعالى — كافيا لحرمان الجماعة المسلمة يومها من حق الثورى ، وبخاصة على ضوء النتائج المريرة التى صاحبها فى ظل الملابس الخطيرة لنشأة الأمة المسلمة .

ولكن وجود محمد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ومعه الوحي الالهى ، ووقوع تلك الاحداث ، ووجود تلك الملابس لم يُلغ هذا الحق لان الله — سبحانه — يعلم انه لابد من مزاولته فى أخطر الشئون ، ومهما تكن النتائج ، ومهما تكن الخسائر ، ومهما يكن انقسام الصف ، ومهما تكن التضحيات المريرة . ومهما تكن الاخطار المحيطة ، لان هذه كلها جزئيات لا تقويم أمام انشاء الأمة الراشدة ، المدربة بالفعل على الحياة ، المدركة لتبعات الرأى والعمل ، الواعية لنتائج الرأى والعمل . (١٤)



وفى مقام طرح هذا السؤال وإبراز الأثر السياسى التربى الثورى تثور مسألة مهمة جدا عند المتقدمين والمتأخرين ، وهى مدى مشروعية التزام الحاكم أو السلطة التنفيذية « بالرأى الآخر » وبتعبير أدق : هل الثورى فى الاسلام واجبة مفروضة ، أم هى مندوبة مستحبة ؟

يرى الدكتور عبد الحميد متولى أحد فقهاء القانون المعاصرين أن الثورى شرعت فى الاسلام على سبيل الندب والاستحباب

(١٤) فى ظلال القرآن : المجلد الأول ٥٠٢ .

لا سبيل للفرض والالزام . وهو يستدل على رايه هذا بالأدلة
الآتية :

١ - ليس في القرآن والسنة نص يحتم على الحاكم الأخذ بالرأى
الذى يشر به اهل الشورى . فالآية الكريمة التى يأمر
فيها الله رسوله بالالتجاء الى الشورى وهى « وشاورهم
في الأمر » يعقبها قوله تعالى « فاذا عزمتم فتوكل على الله » .
ومن هذه الآية يتبين ان على الرسول ان يمشى - بعد
المشورة - فى تنفيذ ذلك الرأى الذى « عزم عليه » ، لا ذاك
الذى اشير عليه به . بعبارة أخرى ان الرسول غير ملزم
باتباع رأى اهل الشورى اذا هو لم يقتنع به .

٢ - ما يروى عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - من
قوله الأبي بكر وعمر « لو اجتمعنا فى مشورة ما خالفتهما »
ويفهم من هذا الحديث أنه يأخذ برأيهما ، ولو خالفتهما فى
الرأى الأغلبية الصحابة ، أى انه لا يلزم برأى هذه الأغلبية .

٣ - والتاريخ الاسلامى ينقل لنا ان الرسول - صلى الله
عليه وسلم - لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسسرى
موقعة بدر ، وانما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر .
وأبو بكر - رضى الله عنه - خالف أغلب المسلمين بانفاذ
الجيش لقتال اهل الردة . كما خالفهم بانفاذ بعث أسامة ،
واصراره على أن يكون أسامة على رأس الجيش (١٥) .

(١٥) انظر د. عبد الحميد متولى : مبدأ الشورى فى الاسلام ١٤ - ١٦

والواقع ان ما استدل به الدكتور متولى على مندوبية
الشورى واستحبابها وعدم وجوبها أدلة واهية لاتصمد أمام النظر
الفاحص :

١ - ففى مكة نزلت سورة طويلة (١٦) باسم « الشورى » ،
وهى السورة الثانية والستين فى الترتيب النزولى بمكة ، وذلك
قبل هجرة النبى - صلى الله عليه وسلم - الى المدينة
بعده سنوات ، اى قبل أن يؤسس الدولة الاسلامية
فى المدينة . فتسمية السورة باسم « الشورى » انما هى
لفتة باكرة الى قيمة الشورى وأهميتها - لافى تنظيم الدولة
فحسب ، ولكن فى كل جوانب الحياة ومناحيها .

وهناك اىحاء اقوى من هذه التسمية بضرورة الشورى فى
المجتمع نراه فى وصف السورة للمؤمنين بقوله تعالى « **والذين
يجتنبون كبائر الاثم والفواحش اذا ما غضبوا هم يَغفرون** » .
والذين استجابوا لربهم واقتسموا المصلاة وامرهم شورى بينهم
وما رزقناهم منفقون » **والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون** » (١٧)
فمن ملامح المؤمنين أنهم يشاور بعضهم بعضا ، ولا ينفرد
واحد منهم بالرأى ، ويستبد به دون غيره . ونلاحظ فى هذا
الملامح أربعين :

(١٦) وهى من ٥٣ آية ، ليس منها مدنى الا أربع آيات هى ٢٣ ، ٢٤ ،
٢٥ ، ٢٧ .
(١٧) الشورى ٣٧ - ٣٩ .

الأول : أنه جاء في سياق أمور مفروضة واجبة على المسلم .
وأهمها إقامة الصلاة ، والانفاق في سبيل الله ، وليس في
الآيات الثلاث ما سيق على سبيل النذب والاستحباب .

والثاني : ان تقرير الوصف بالجملة الاسمية « وأمرهم
شورى بينهم » يوحي بقيام الصفة بهم على سبيل الملازمة والثبوت .

٢ — والمعروف في قاعدة « الأمر » انه يأتي « للوجوب »
ولا يتعدى من الوجوب الى النذب أو الاستحسان الا لمسوغ
قوى . وقوله تعالى « وشاورهم في الأمر » انما هو الوجوب .
وليس هناك مسوغ يخرج الامر الى غير الوجوب .

كما انه « أمر عام » وان ارتبط بها حدث يوم أحد :
فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وهو أمر موجه الى النبي — صلى الله عليه وسلم —
ولكل من يضطلع بأية مسئولية في شأن من شئون المسلمين ،
اذ لبس هناك دليل على خصوصية النبي — عايه السلام —
بهذا الأمر .

٣ — ويحيل الدكتور متولى الى ما ذهب اليه بعض المفسرين
المتقدمين من أن قوله تعالى « فإذا عزمتم فتوكل على الله »
يعنى أن المشورة غير ملزمة ، فاذا شاورتهم ننفذ بعد
المشورة الرأي الذي عزمتم عليه لا ذلك الذي أشاروا به .

وهذا، مالا نقره عليه ، ولا نقر من ذهب اليه من المتقدمين
أو المتأخرين ، وذلك لعدة أسباب واعتبارات أهمها :

(أ) أن هذا التفسير يؤدي بنا الى القول أن الشورى فى
الاسلام — وفى عهد النبى عليه السلام بخاصة —
كانت شكلية ظاهرية ، ولم تكن مثبورة حثيقيه يقصد
من ورائها الوصول الى الرأى الأصلى .

(ب) والتفسير الصحيح — من وجهة نظرنا — هو ذلك
الذى لا يفصل بين « العزم » و « الشورى » ، بل
يجعل « العزم » هو بداية المرحلة « التنفيذية »
للشورى . أى اذا شاورتهم فى الأمر ، وعزمت عليه ،
فتوكل على الله فى تنفيذه . وقد بين النبى — عليه
السلام — المتصود بالعزم — فيما يرويه على بن
ابى طالب بأنه « مشاورة أهل الرأى واتباعهم » (١٨)
وواضح أن « الاتباع » يعنى العمل والتنفيذ .

(ج) وقد يؤيد ماذهبنا اليه ان هناك قراءة أخرى بضم التاء
فى (عزمت) ، فىكون الفعل مسنداً الى الله
— سبحانه وتعالى — ويكون المعنى : فاذا عزمت
لك يا محمد على شىء ، وأرشدتك اليه فتوكل على الله ،
ولا تشاور بعد ذلك احداً (١٩) وهذا لا يبدل على نفى

(١٨) انظر : مخضر ابن كثر ٣٣٢/١ .

(١٩) انظر : الكشاف ٢٧٥/١ ، والفرطى ١٤٩٤/٣ .

الشورى أو الحكم بعدم أهميتها ، بل يدل على أنها لا تنتج أثرها ، ولا يأخذ النبى — عليه السلام — نفسه بها إذا عزم له أى أوحى إليه ووجهه الله الى ما هو أرشد وأحسن .

ويكاد هذا الراى يتفق مع ما أورده ابن اسحق بقوله « فاذا عزمتم (بفتح التاء) على أمر جاءكم منى ، وأمر من دينك فى جهاد عدوك لا بصلحك ، ولا يصلحهم الا ذلك ، فامض على ما أمرت به ، على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك . (٢٠)

ومن المتفق عليه بين القائلين بمندوبية الشورى والقائلين بوجوبها ولزومها أن الشورى لا تكون فى الأمور التى نزل فيها وحى . وان نزول الوحى فى مسألة معينة يجب ما تم ويتم بشأنها من مشاورات .

٤ — وهناك عشرات من الاحاديث النبوية الصحيحة تدعو الى الأخذ بالشورى عرضنا بعضها فى صفحات سابقات (٢١) ، وكان مسلك النبى — صلى الله عليه وسلم — أى السنة العملية هى أقوى الأدلة على وجوب الشورى كما سترى .

(٢٠) السيرة النبوية لابن هشام ص ١١٧/٢ .

(٢١) أنظر مزيدا من هذه الاحاديث فى كتاب د. الأنصارى : الشورى وأثرها

فى الدستوراطة ٦٥ — ٧٠ .

٥ — وقول النبي — صلى الله عليه وسلم — لأبى بكر وعمر « لو اجتمعنا في مشورة ما خالفكما » هو تأكيد لقيمة الشورى كما انه شاهد بحصانة الصحابين ورجاحة تفكيرهما . ولا يفهم منه أبدا ما فهمه الدكتور متولى من أنه يعنى الأخذ برأيهما ، ولو خالفتهما أغلبية الصحابة .

٦ — والنبي عليه السلام كثيرا ما كان يأخذ برأى أصحابه ولو خالف رأيه ، وذلك يظهر في كثير من أهم المسائل وأخطر الأمور ، كما حدث يوم احد اذ أخذ برأى من أشار بالخروج ، مع أنه كان يرى البقاء في المدينة وقتال المشركين داخلها .

٧ — والقول بأن النبي — صلى الله عليه وسلم — أعرض عن رأى الأغلبية في أسرى بدر ، وأخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر غير صحيح بهذا الإطلاق ، فقد جاء في هذه المسألة عدة روايات تكاد تنحصر فيما يأتى : (٢٢)

(١) سأل النبي — صلى الله عليه وسلم — المسلمين : ما تقولون في هؤلاء الأسرى ؟ فقال أبو بكر : يا رسول الله ، قومك واهلك استبقتهم ، واستأن بهم لعن الله أن يتوب عليهم . وقال عمر : يا رسول الله ، كذبوك وأخرجوك قدمهم فاضرب أعناقهم . وقال

(٢٢) اقرأ تفاصيل هذه الروايات ، وما دار فيها من حوار في تفسير الدابري « جامع المطان في تفسير القرآن » الجزء المأثر — المجلد السادس ٣٠ — ٣٣ .

عبد الله بن رواحة : يا رسول الله ، أنظره واديا كثير

الخطب فأدخلهم فيه ثم أضرمه عليهم نارا . . .

(ب) شاور النبي — صلى الله عليه وسلم — المسلمين

قائلا اختاروا أن تأخذوا منهم الفداء فتقووا به على

عدوكم ، أو تقتلوهم ، قالوا : بل نأخذ الفدية منهم ،

(ج) استشار النبي بشأنهم ثلاثة هم أبو بكر وعمر وعلي

فكان رأى أبى بكر أخذ الفداء ، وكان رأى عمر قتل

الأسرى . أما على فلم يبد في هذه المسألة رأيا .

ومن مجموع هذه الروايات يتضح لنا أن رأى فى مسألة

الأسرى لم يخرج عن هذين الحكيمين : أما قتلهم وأما أخذ الفداء ،

وكان لكل رأى سنده من اعتبار مصلحة الدولة كما جاء فى تفصيل

هذه الروايات - ولم يكن وراء أى من الرأيين دافع شخصى أو

مصلحة ذاتية ، بل إن عمر بن الخطاب فى رواية شبيهة بالرواية

الأولى — حرصا منه على إثبات أن الدين فوق القرابة بعد

أن اقترح قتل الأسرى طلب من رسول الله — صلى الله عليه

وسلم — أن يكون قتل الأسرى بيد أقربائهم المسلمين : فيمكن

عليها من عقيل فبضرب عنقه ، ويمكن حمزة من العباس فبضرب

عنقه ، ويمكن عمر من أحد أنسبائهم فبضرب عنقه (٢٣) .

كما يتضح من هذه الروايات أيضا أن النبي — صلى الله

عليه وسلم — بدأ بالاستشارة ، ولم يبد رأيه فى المسألة ابتداء ،

(٢٣) نفس الطبرى : السابق ٣١ .

مما يفتح المجال لمظنة التأثير ، كما أن الرأي القائل بقتل الأسرى لم يكن هو الرأي الغالب ، بل أن الرواية الثانية تنص على أن الرأي الغالب كان أخذ الفدية لتتقوى بها الدولة الناشئة . والمسألة لم يكن قد نزل فيها وحى بعد ، فمن حق النبى اذن أن يختار أيا من الرايين ، وميله مع الرأي القائل بأخذ الفداء لم يكن ميلا مع رأى مرجوح أو مضعوف فى حينه ، بل ربما كان هو الرأى الأرجح آنذاك ، أو على الأقل متقاربا مع الرأى الآخر فى القوة .

أما نزول آية الأنفال مرجحة بل مصححة الرأى الثانى فدرس شامخ للأجيال وللأساسة على مدار الزمن بضرورة تقدير « الرأى الآخر » أو « المعارضة » ، وتقييم الآراء لذاتها بغض النظر عن مكانة أصحابها .

نعم هى لفئة علوية لتعليم الأمة الاسلامية أن الرأى الآخر يجب أن يكون له مكانه واعتباره حتى لو كان صادرا ممن هو أقل شأننا ، وحتى لو كان مخالفا لرأى النبى — صلى الله عليه وسلم — ما دام الأمر لم ينزل به وحى ، انما المجال هنا — كما يقول الدكتور محمد عمارة — مجال الرأى والسياسة ، وهو مما تجوز ، بل تجب فيه المعارضة اذا قامت مقتضباتها ، وليس بقادح الخلاف والاختلاف والخطأ — فى هذا المجال — بالعقائد الدينية للأطراف المختلفين (٢٤) .



(٢٤) الاسلام وحقوق الانسان ١٠٣ .

ويستدل الدكتور عبد الحميد متولى على ما ذهب اليه من « مندوبية » الشورى وعدم الزامها فى الشريعة الاسلامية بمسلك أبى بكر ومخالفته غالبية المسلمين بإصراره على محاربة المرتدين ، وإنفاذ بحث أسامة بن زيد .

وحتى لا نقع فى تكرار — لا لزوم له — سيكون ردنا على ما استدل به فى حديثنا عن « المعارضة فى عهد أبى بكر » رضى الله عنه . ولكن هذا الأرجاء لا يجعلنا نفعل عن حقيقة تاريخيه ثابتة وهى أن أبى بكر كان كثير الاستشارة لأصحابه فى القضايا المختلفة ، فيروى أنه كان إذا ورد عليه الخصوم نظّر فى كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به ، وإن لم يكن فى الكتاب . وعلم من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياء خرج فسأل المسلمين ، وقال : أتانى كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قضى فى ذلك بقضاء ، فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء . . . فإن أعياء أن يجد فيه سنة من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — جمع رعوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به .

وكان عمر بن الخطاب يستشير الصحابة مع نفسه ، حتى كان إذا رفعت اليه حادثة قال : ادعوا لى عليا ، وادعوا لى زيدا . . . فكان يستشيرهما ، ثم يفصل بما اتفقا عليه (٢٥) .

(٢٥) أحمد أمين : فجر الاسلام ٢٢٩ — ٢٤٠ .

وحتى لو افترضنا ان الشورى كانت مندوبة ايام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واثم يرتفع حكمها الى درجة الوجوب ، فقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - معصوما ومؤبدا بالوحي ، وكان الوحي يقينه على وجه الخطأ والصواب كما حدث في مسألة اسرى بدر .

كما كان عهد الخلافة الراشدة في نتائجه ومصلحته امتدادا لعهد النبوة ، لقربه منه ، ولتأثير الخفاء الراشدين بشخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم - وقرب عهدهم بالوحي .

فلو كانت الشورى « مندوبة » في هذا الهزيع المتقدم من تاريخ الاسلام لوجب أن تكون واجبا ملزما في عصرنا الحاضر اخذا بالأصلح للحاكم والامة . ويمكن اعتبار وجوب الشورى هنا من قبيل « المصالح الضرورية » وهي ما تتوقف عاياه حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث لو فقدت لاختلت الحياة في الدنيا . . وتنحصر هذه المصالح في المحافظة على خمس : الدين والنفس والعقل والنسل والمال » (٢٦) .

واليوم نرى ان الدول الشورية هي أكثر الدول استقرارا ، تتدما وازدهارا ، بعكس الدول التي تحكمها الانظمة الدكتاتورية ، فهي تعيش ضعيفة البنيان ، منخورة الكيان ، معرضة لازلازل والبزاهز والفتن والسقوط . ومن ثم لا يستطيع الحاكم في وقتنا

(٢٦) على حسب الله : اصول الشريعة الاسلامي ٨١ .

الحاضر أن يحقق العدل — وهو واجب بلا خلاف — إلا بالشورى .
وماليتم الواجب إلا به فهو واجب كما يقول الأصوليون .

وأخيرا نرى الشورى فى التشريع الإسلامى والتطبيق العملى
تسع كل المجالات وكل الشخصيات حتى يمكن القول بأن هذا
المبدأ — وهو ما يعبر عنه الفكر الإدارى المعاصر بالسلطة
الاستشارية — من المبادئ التى استقرت فى الفقه الإسلامى بشكل
انفائى بين فقهاء الإسلام . وهذا المبدأ ليس مخصوصا به الحاكم
أو رئيس الدولة ، وإنما هو مبدأ يتميز بالشمولية ، ومقصود به أى
قائد إدارى فى إدارة وتصريف شئون منظمته . كما يستفاد ذلك من
التوجيه العام ، وعدم التخصيص فى النص — عرض المستدل بها
عليه (٢٧) .



وبعد أن عايشنا القيم التى تصور المعارضة وتحببها اتساقا
مع مكانة الإنسان بوصفه أكرم مخلوقات الله على الأرض . وتعزينا
فى أناة على قواعد المعارضة ومصادرها كان من الطبيعى أن نحاول
التعرف على هذا « الحق » الكريم بكل جوانبه واتجاهاته . وهذا —
كما ألفت فى المقدمة هو موضوع الفصل الثانى .

(٢٧) محمد محمد جاهين : التنظيمات الإدارية فى الإسلام ٧٨ .

الفصل الثاني المفهوم والأبعاد

جاء في لسان العرب :

... وعارض الشيء بالشيء معارضة : قابله ، وعارضت كتابي بكتابه أى قابلته ، وفلان يعارضنى أى يبارينى . وفى الحديث أن جبريل — عليه السلام — كان يعارضه القرآن كل سنة مرة ، وأنه عارضه العام مرتين . قال ابن الأثير : أى كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن ، من المعارضة أى المقابلة (١) .

... والعرض والعارض : الآفة تعرض فى الشيء ... وعرض له الشك ونحوه من ذلك .

وشبهة عارضة معترضة فى الفؤاد . وفى حديث على — رضى الله عنه — يقدح الشك فى قلبه بأول عارضة من شبهة (٢) .
ورجل عريض يتعرض الناس بالشر (٣) .
والعارض ما سد الأفق من الجراد والنحل (٤) .

وكل مائع منعك من شغل وغيره من الأمراض فهو عارض .
وقد عرض عارض أى حال حائل ، ومنع مائع . ومنه يقال لا تعرض ، ولا تعرض لفلان : أى لا تعرض له بمنعك باعراضك أن يقصد مراده ويذهب مذهبه (٥) .

(١) ابن منظور المصرى : لسان العرب ١٦٧/٧ .

(٢) السابق ١٦٩/٧ .

(٣) السابق ١٧٠/٧ .

(٤) السابقة ١٧٤/٧ .

(٥) السابق ١٧٩/٧ .

وعارضته في المسير أي سرت حياه وحاذيته ، ويقال عارض
فلان فلانا اذا اخذ في طريق ، وأخذ في طريق آخر قائلنقا . وعارضته
بمثل ما صنع أي أتيت اليه بمثل ما أتى ، وفعلت مثل ما فعل (٦) .
وفي المعجم الوسيط :

... وعرض له عارض من الحمى : أصابه ، ويقال سرت
فعارض لى في الطريق عارض من جبل ونحوه : مائع (٧) .

وعارض فلان فلانا : جانبه وعدل عنه . وعارض الكتاب
بالكتاب : قابله به ، وعارض فلانا : باراه وأنى بمثل ما أتى به .
ويقال : عارضه في الشعر وعارضه في المسير ، وعارضه بمثل
صنيعه ، وفلانا : ناقضه في كلامه وقاومه .

و (في القضاء) عارض في الحكم الغيابي : رفعه الى المحكمة
التي أصدرته طالبا الغاء أو تعديله .

والتعرض (في القضاء) فعل مادي أو إجراء قانوني يقصد به
منازعة الحائز في حيازته (٨) .

وفي المنجد :

عارض معارضة وعراضا : عدل عنه وجانبه . وعارض
الكتاب بالكتاب : قابله به . وعارضه بمثل صنيعه : فعل مثل

(٦) السابق ١٨٦/٧ .

(٧) المعجم الوسيط : ابراهيم مصطفى وآخرون ٥٩١/٢ .

(٨) السابق ٦٠٠/٢ .

نعله ، واتى اليه بمثل ما اتى . وعارض الرجل : ناقض كلامه .
وعارضه : قاومه . وعارضه باراه (٩) .



ومن استعراض مادة « عرض » في المعاجم اللغوية — قديمها
وحديثها — نرى ان كلمة « المعارضة » لها معان متعددة اهمها :

١. — المتابلة : ومنه معارضة الكتاب بالكتاب اى مقابلته . ومدارسة
جبريل رسول الله القرآن تسمى المعارضة لانه يقابل حفظه
على حفظه .

٢ — المنع : وكل مانع من تحقيق الغرض فهو عارض .

٣ — المخالفة في الطريق : بمعنى ان يسلك شخص طريقا غير الذى
سلكه الآخر .

٤ — مجالبة الآخرين والعدول عنهم .

٥ — مناقضة الآخرين فى كلامهم ومقاومتهم .

٦ — المباراة والمنافسة .

٨ — نظم قصيدة على نفس الوزن ونفس القافية لقصيدة شاعر
آخر مع ارادة التحدى (١٠) .

(٩) النجد للويس معلوف ٤٩٨ .

(١٠) وتعد التحدى عنصر جوهرى فى « المعارضة الشعرية » . اما اذا
أعجب الشاعر بقصيدة لشاعر آخر ، فندممه هذا الاعجاب الى نظم قصيدة على
وزنها وتلفيتها فعليه هذا « متابعة » لا « معارضة » .

وليس هناك فارق جوهري بين كل هذه الاستعمالات ، فهي كلها تلتقي عند جوهر واحد هو « المواجهة والمخالفة والمنع والتحدى » .



وهذا الاستعمال اللغوي كان ركيزة — ولا شك — للاستعمال الاصطلاحي « للمعارضة » ، فهي تعني في المفهوم السياسي العام « الرأي أو الصوت الآخر » . ولكن هذا المفهوم يرتبط في الواقع السياسي الحاضر « بذلك الشكل من أشكال النظم السياسية حيث تنقسم الحياة السياسية بين طرفين أحدهما يكون في السلطة ويطلق عليه « الحكومة » ، والثاني يكون خارج السلطة ويطلق عليه « المعارضة » . حينئذ تكون دلالة اللفظ تتجه الى ذلك التكوين الواقع خارج السلطة أيا كان شكله . . . قد يكون حزبا أو جماعة أو حركة ، فكل هذه التكوينات تتجه إليها دلالة « المعارضة » لتعبر عن القوى غير المساندة للحكومة والتي تقف منها موقف الضد أو الرفض » (١١) .

وهناك فارق هام يميز المعارضة في المعنى الاصطلاحي الغربي الذي يفترض انقسام الحياة السياسية ما بين حكومة ومعارضة تلعب كل منهما دورها وفقا لتواعد وأصول ، وتتسل تبادل الأدوار بالاحتكام للقاعدة الشعبية في انتخابات عامة يطبق

(١١) نيفين عبد الخالق : المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي ١٢ .

فيها مبدأ التصويت ، ومن ثم يفوز الحاصل على أكبر عدد من الأصوات (الأغلبية) بدور الحكومة ، ويبقى للحاصل على العدد الأقل من الأصوات (الأقلية) دور المعارضة ، حيث تصير المعارضة في تلك المجتمعات تعبيرا عن حرية الأقلية في أن تعارض في مواجهة حق الأغلبية في أن تحكم (١٢) .

كما أن حق المعارضة في وقتنا الحاضر يشمل ما اصطلح عليه بالحقوق السياسية التي تتكون من حريات الفكر والرأى والاجتماع وتكوين الأحزاب وحريات الصحف . وهذه الحقوق السياسية تنفرع من أصل عام هو أحد الأركان الأساسية في الديمقراطية وهو الحقوق والحريات العامة التي يجب أن تكون مصونة ومكفولة في النظام الديمقراطي ، فالديمقراطية اذ تجعل السيادة للشعب متمثلة في الأغلبية التي تحكم تقيد هذه السيادة بعدم المساس بالحقوق والحريات العامة للأفراد بحجة ارادة الأغلبية ، فالمساس بحرية من الحريات يتضمن في ذات الوقت اهدارا لباقي الحريات . كما أن اهدار حرية البعض يؤدي الى اهدار حرية الجميع على المدى الطويل . ومعنى ذلك أن ضمان حرية المعارضة هو الذى يكتل استخلاص ارادة للأغلبية استخلاصا صحيحا (١٣) .

(١٢) أنظر : نفين عبد الخالق : السابق ٢٩ .

(١٣) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ٣٦٥ .

وانظر كذلك د. الانصارى : الشورى وأثرها ٣٦٢ — ٣٧٧ .

والخلاصة اننا نلاحظ بالنسبة للمعارضة في وقتنا الحاضر
ما يأتي :

١ — أنها اكتسبت مفهومها وأبعادها — لا من التعريفات المجردة
في الفكر السياسي والدستوري — ولكن من الممارسات
العلمية في المجتمعات المعاصرة ، وهذا — ولاشك — يعطيها
قدرة متجددة على التطور .

٢ — أنها — في الأغلب الأعم — تتجسد في أحزاب لها برامجها
وأهدافها ووسائلها التي تحاول أن تحقق بها هذه الأهداف .

٣ — أنها في تجسدها الحزبي هذا لا يكون لها وجودها الدائم ،
فقد يتولى الحزب المعارض الحكم فيتحول الحزب الحاكم الى
« حزب معارض » .

٤ — أن وجودها في صورتها الطبيعية السوية رهين بتوفر عدد
من القيم السياسية والاجتماعية أهمها الحرية بمفهومها
الشامل .



واذا كان هذا — بايجاز شديد — مفهوم المعارضة ووضعها
في وقتنا الحاضر وخصوصا في المجتمعات الغربية فمن حقا أن نسأل
ان كان للمعارضة مكان في الاسلام . وما طبيعة هذه المعارضة
وأبعادها ؟

وقبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نضع في اعتبارنا عددا من الحقائق وهى فى نفس الوقت تمثل التزامات منهجية وأهمها :

١ — أن إبراز طبيعة المعارضة لا يعتمد على نصوص جاءت فى الشريعة الإسلامية — قرآنا وسنة — تفصل ملامح المعارضة وتقتن لها بقدر ما يعتمد على الوقائع والسوابق العملية والمساجلات التى وقعت فى صدد الإسلام ، ولكنها — كما ذكرنا فى الفصل الأول — كانت — فى عهد النبوة والخلافة الراشدة — تعتمد على متركزات ، وتنطلق من قواعد منضبطة ، وتتنبس فى جو تهيم عليه روح الشريعة الإسلامية ، وتتحرر تحمىها ضمانات قوية من العدل والحرية بمفهومها الشامل .

٢ — أننا يجب ألا نبحث فى المعارضة الإسلامية : حقيقتها وأبعادها وفى ذهننا المعايير والمقاييس والضوابط التى تحكم المعارضة فى المجتمعات السياسية المعاصرة ، بل مقاييس العصر الذى وجدت فيه على قدر إمكاناته وقدراته واعتباراته . وهذا المبدأ يجب أن نأخذ أنفسنا به أيضا فى الحكم على الشخصيات التاريخية فهم — كما يقول العقاد — أبناء عصورهم ، وليسوا أبناء عصورنا ، لذلك فنحن مطالبون بأن نفهمهم فى زمانهم ، وليسوا هم مطالبين بأن يشبهونا فى زماننا . والرجل الذى يصنع فى عصره خير ما يصنع فيه هو القدوة التى يقتدى بها أبناء كل جيل ،

ولا حاجة به الى الاقتداء بنا ، ولا أن يشق حجاب الغيب
لينظر إلينا ، ويعمل ما يوافقنا ويرضينا (١٤) .

٣. — أن عصرنا ليس بخير العصور ، وإننا لو ملكتنا تبديله في
كثير من الأمور لبدلناه ... وأن الفارق بينه وبين العصور
الأخرى إنما هو فرق الألفة والاستغراب ، فعصرنا مألوف
لنا وسائر العصور مستغربة في أنظارنا ، وكثيرا ما يتكون
الاستغراب عرضيا سخيفا متعلقا بالمظاهر والأزياء دون
الجواهر وحقائق الأشياء (١٥) .

ومن ثم كان من التعسف و الخطأ أن يزعم زاعم أن الأوضاع
السياسية — حتى في أعرق الدول المعاصرة ديمقراطية — هي
خير الصور وأرقاها على الإطلاق ، فقد يكون في عصر من العصور
الماضية — حتى بمقاييس هذا العصر — ما هو أفضل بكثير في الواقع
السياسي والواقع الاجتماعي من عصرنا الحاضر . وما يقال عن
الماضي يمكن أن يقال عن المستقبل .



ولكن بعض الكتاب الاسلاميين يقومون في خطأ كبير من

ناحيتين :

الأولى : حين يخلعون — بلا داع — كثيرا من المصطلحات
السياسية والاجتماعية على مفاهيم وقيم اسلامية عريقة

(١٤) العقاد : عتقبة عمر ١٦٤ .

(١٥) السابق ١٦٥ .

كالديمقراطية والاشتراكية وغيرهما ، بدلا من « الشورية »
و « التعاونية التكافلية » (١٦) .

والثانية : حين يجعلون من الاسلام « مشجبا » يعلقون عليه كل ما يظهر في عصرنا الحاضر من نظريات سياسية أو كشاف علمية ، محاولين « تطويع » الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفقا لهذه النظريات وتلك الكشوف ، كذلك الكاتب الذى راح يدعى أن المقصود « بأقطار السموات والأرض » الجاذبية الأرضية والغلاف الغازى ، والنفاذ منهما لا يكون « الا بسلطان » والسلطان هو « القدرة العلمية » التى توصلت الى ذلك باختراع سفن الفضاء . ويخلص الكاتب من قوله الى أن القرآن تنبأ بذلك الاختراع العجيب مما يدل على اعجازه العلمى (١٧) .

وواضح ما فى هذا التأويل من تعنت وتكاف برفضهما العتل :
ويسيين الى البلاغة القرآنية والاعجاز القرآنى نفسه مما لا ينسب المقام لشرحه ، وغات أصحاب هذا الاتجاه — وهم حديثو النفس — ولاشك — أن هذه النظريات — والعلمى التجريبى منها بخاصة — ينقض بعضها بعضا بمرور الزمن مما يفتح الباب لأعداء الاسلام

(١٦) والسالة ليست شكلية لفظية — كما يعتقد بعض المفكرين العرب والمسلمين انما هى تتعلق بالجواهر فى صميمه على نحو لا يتسع المقام لشرحه .
وصدق الشاعر العربى :

إذا نحن ظلمنا لكل مستقرة . . فلا بد يوما أن تصاغ الكبار
(١٧) انظر فى نقد هذا الانحاس والنمى عليه : كتاب الدكتور علمى عبد الواحد
وافى : حقوق الإنسان فى الاسلام ٢٣٣ — ٢٣٧ .

للطعن في القرآن اذا ما « طوعنا » آية من آياته لنظرية أو مقولة علمية جاء بعدها ما ينقضها .

انكر هذا وأنا ارى منكرا اسلاميا — له مجهوداته الطيبة في مجال المباحث الاسلامية بعامة والسياسي منها بخاصة — يحاول في احدى دراساته الجادة (١٨) أن يجد « للأحزاب » مكانا في عصر النبي وخلفائه ، لانه رأى وراينا معه أن المعارضة في أغلب دول العالم ليس لها وجود فعلى الا في ظلال النظام الحزبي ، كما ذكرنا آنفا .

وانطلق الكاتب يتعقب كلمة « الحزب » و « الأحزاب » في القرآن والسنة والواقع التاريخي الاسلامي : فموقعة الخندق كانت بين النبي و « الأحزاب » . وفي القرآن الكريم ترد الكلمة عدة مرات مثل قوله تعالى « **ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله** » (١٩) . ومثل قوله تعالى « **جند ما هناك مهزوم من الأحزاب** » (٢٠) .

ويكبر المسلمون في عيد الأضحى ويهتفون « **.. وهزم الأحزاب وحده** » . وفي الحديث النبوي الشريف : « اللهم منزل الكتاب وجرى السحاب وهازم الأحزاب ، اهزمهم ، وانصرنا عليهم » (٢١)

(١٨) الدكتور محمد عمارة في كتابه : الاسلام وحقوق الانسان ، وخصوصا الصفحات ٨٧ — ١١٥ .

(١٩) الأحزاب ٢٢ .

(٢٠) سورة من ١٠ . وانظر : غافر الايات ٥ ، ٣ ، ٣١ .

(٢١) عمارة : السابق ٩٧ — ٩٨ .

وهذه الشواهد لاتخدم الكاتب فى محاولته تأصيل دعوته الى ضرورة الأخذ « بالتعدد الحزبى » فى المجتمعات الاسلاميه الحاضرة لتنشأ معارضة حرة ، وذلك لسببين :

الأول : ان كلمة الأحزاب جاءت فى النصوص التى استشهد بها بمعنى « الجماعة الكافرة » المناوئة أو المحاربة للإسلام والمسلمين .

والثانى : ان معنى الكلمة هنا لا يمكن — بأية حال — أن ينصرف الى « الحزب » بمفهومه الحالى الذى يعنى « تشكيلا أو تجمعا معنا ينتقى على مذهبية محددة وبرامج مفصلة » .

لذلك نرى انه من الاسراف القول بأننا نستطيع أن نلمح فى عصر النبوة « ملامح جنينية لتجمعات قامت ... وهى وان لم تكن أحزابا وتنظيمات الا انها كانت شكلا من اشكال التمايز القائم على المصلحة ووجهة النظر (٢٢) . ويخلص الدكتور عمارة الى ان هذا الوضع شهادة على قبول التجربة الاسلامية « للتعددية » فى اطار وحدة نهج الاسلام وشريعته « (٢٣) .

ووجه الاسراف هنا ليس فى المقولة بقدر ما هو فى المستخلص منها ، لأن الصورة التى عرضها لم تعدم وجودها فى المجتمع

(٢٢) عمارة : السابق ١٠٦ .

(٢٣) السابق ١٠٧ .

الجاهلى ، بل المجتمعات الانسانية كلها من اول نذاتها حتى الآن ،
ومن ثم لا تمثل النتيجة التى استخلصها الكاتب ملحا فارقا مميزا .

ولكن قد يكون وجه الاسراف هنا ناصلا ، غير أننا نجده اشد
وضوحا فيما ذكره من وجود « جماعة لنساء المدينة بزعماء اسماء
بنت يزيد بن السكن الانصارية (٣٠ هـ) » ل مجرد أن بعض النساء
كلفنها أن تتوجه الى النبى — صلى الله عليه وسلم — بسؤال يدور
فى خلدن « (٢٤) .

ومن هذا القبيل ما ذكره عما سماه « بهيئة المهاجرين
الأولين » تلك التى مارست — كما يقول — كل ما يمارسه « التنظيم
السياسى » فى مثل مجتمع المدينة من اختصاصات ومهام (٢٥) .

ويذكر الكاتب ان هذه الهيئة مارست المعارضة كما يمارسها
الحزب السياسى ، وتولت التحريض على عثمان الى أن قتل ،
وانها أرسلت الكتب الى الأمصار تدعو أهلها الى القدوم الى المدينة
« لأن كتاب الله قد بدل ، وسنة رسوله قد غيرت ، وأحكام
الخليفتين قد بدلت ... » (٢٦) .

ويعلق على هذا الكتاب المزعوم الذى نسب الى المهاجرين
الأولين بأنه « بيان إصدارته هيئة ذات سلطات وحقوق عندما رأت

(٢٤) السابق : نفس الصفحة .

(٢٥) السابق ١٠٨ .

(٢٦) عبارة : الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية ٦٦ — ٦٧ .

ان خروجاً قد حدث عن العرف ، واعتداء قد تم على ما لها من سلطات وحقوق » (٢٧) .

ويرى كذلك أن هذه الهيئة قد تكونت كما تتكون الهيئات السياسية في مثل الفترة الزمنية والبيئة التي تكونت فيها (٢٨) .



وقد ثبت على وجه التحقيق أن هذه الكتب المزعومة كانت منحولة مزورة ، وإن الصحابة منها أبرياء . ويروى أن مروان بن الحكم قال لعائشة — رضى الله عنها — « هذا عملك ، كتبت الى الناس تأمرينهم بالخروج على عثمان !! » فقالت : والذي آمن به المؤمنون ، وكفر به الكافرون ما كتبت اليهم بسواد في بياض حتى جلست في مجلسي هذا » .

وممن تولى كبر وضع الكتب وخصوصاً على السنة امهات المؤمنين « محمد بن حذيفة » الذي كان ناقباً على عثمان لأنه طلب اليه أن يستعمله فرفض ، وخرج الى مصر ، وخرض على عثمان ، ودعا الى خلعه ، ودأب على كتابة الكتب على لسان أزواج الرسول ، ويأخذ الرواحل فيضمهرها ، ويجعل رجالاً على ظهور الببوت ووجوههم الى وجه الشمس لتلوحهم تلويح المسافرين ، ثم يأمرهم أن يخرجوا الى طريق المدينة بمصر ، ثم يرساوا رسلاً

(٢٧) السابق ٦٧ .

(٢٨) السابق ٦٨ .

يخبرون بهم الناس ليلقوهم ، وقد أمرهم اذا لقيهم الناس أن يقولوا : ليس عندنا خبر ، الخبر في الكتب ... ويجتمع الناس في المسجد فيقرأ لهم الرسل هذه الكتب المزورة ، فيقوم شيوخ — أعدهم ابن حذيفة — من نواحي المسجد بالبكاء . ويتفرق الناس لينشروا ما قرئ عليهم (٢٩) .

فلم يكن الأمر إذن أمر بيانات رسمية أو غير رسمية تصدرها « هيئة ذات سلطات وحقوق » اسمها « هيئة المهاجرين » وتصدر الكتب التي تدعو الى ثورة الأمصار ، انما كانت حركة المعارضة التي هدت في وجهه عثمان سالكة طريق العنف الى أن قتله حركة غوغائية غير مشروعة سخرها السبئية أعداء الاسلام ، وبعض أصحاب المطامع والمطالب الدنيا .

الانظام الاسلامي — وهو يعتمد بصفة أساسية على الشورى التي تمثل مصدرا مهما من مصادر المعارضة — لا بضربه ولا ينال منه — وخصوصا في مراحله الاولى — ألا تكون فيه احزاب او هيئات معارضة على النحو الذي صورته أو تصوره الدكتور عمارة ، واتعب نفسه في سبيل ذلك ، فقادته محاولته المصحوبة بحسن النية الى افتعال مالا وجود له ، وفي ذهنه نظام المعارضة في وقتنا الحاضر في ظل الانظمة السياسية المعاصرة وخصوصا النظام الديمقراطي .

(٢٩) انظر كتابنا : أدب الخلفاء الراشدين ٤٩٣ — ٥٠٦ .

لذلك يجب اذا ما حاولنا التعرف على المعارضة في ظل النظام الاسلامى وفي جوهر هذا النظام — أن نفعل ذلك وذهننا بمنجى من بصمات الانظمة المعاصرة في تحديد ملامح المعارضة ، فلكل عصر كما قلنا مقاييسه ومعاييره . ومن أجل ذلك يجب أن يكون تعاملنا المباشر — لتحديد أبعاد المعارضة الاسلامية — مع القرآن الكريم والحديث الشريف ، ومسلك النبى — صلى الله عليه وسلم — وخلفائه الراشدين . وهذا لا يعنى الغاء حقنا وحق الآخرين في الموازنة بين المعارضة في عهد النبى والخلافة الراشدة والمعارضة في عصرنا الحاضر أو غيره من العصور ، فالموازنة شىء ، وتحكيم معايير عصر في عصر غيره شىء آخر .

اذا نظرنا الى النصوص التراثية لم نجد فيها لفظة المعارضة صراحة ، الا أن هذا لا يعنى أن دلالتها ليست متضمنة في الفاظ أخرى وردت بالقرآن يدير معناها ديل الاختلاف والمعارضة ، ومنها : التنازع والشجار والجدل والمجادلة (٣٠) .

فيمكن القول بأن المعارضة هى لفظة أخرى تطلق ليراد بها معنى التنازع والشجار والمجادلة ، وبذلك نرى أن الأمر الالهى بطاعة الله والرسول وأولى الأمر من المؤمنين لم يمنع من الاقرار بوجود التنازع والاختلاف والشجار والجدل ، وكلها روافد تنشأ منها ظاهرة المعارضة . وهذه الألفاظ أوسع وأعمق من مجرد

(٣٠) نفعين عبد الخالق : المعارضة ٩٨ .

المعارضة ، لفظة « التنازع » — وقد استخدمت بالفعل تنازعتم — تنطوى على تعبير حركى عن تناقض ما اقترن فيه الفكر أو القول بالعمل أو الفعل . وكذلك لفظة « الشجار » أتت كذلك بصيغة الفعل شجر ، وهى تعبر عن الاختلاف فى رأى الذى كثر واختلط . ويزيد على ما سبق لفظة « المجادلة » التى استخدمت بصيغة الاسم « المجادلة » وصيغة الفعل « وجادلهم » ، وهى — فى بعض معانيها — تعبر عن شدة الخصومة واللدن فيها (٣١) .

ومن ثم فإن ظاهرة المعارضة أو مبدأ المعارضة فى حد ذاته لا يلتقى رغضا أو تجاهلا من القرآن باعباره تعبيراً عن ظاهرة طبيعية غطرية (٣٢) .

ولكن هناك آية تتضمن مفهوم المعارضة بصورة أوضح وأقوى ، وهى قوله تعالى « ولئن كنتم أممات فإني أفرقهن فبما آياتي ينقضن وعدى من نزل إليهن ولئن كنتم أممات فإني أفرقهن فبما آياتي ينقضن وعدى من نزل إليهن » (٣٣) .

ففى الآية أمر بمجابهة من يتكبرون الجادة ، ويحيدون عن الحق ، والنهى عن المنكر ومحاولة ازالته ، وكل أولئك يمثل معارضة عملية لواقع فاسد يحرمة الاسلام ، وتنكره الاخلاق .

وبعبارة أخرى تتضمن هذه الآية « رسالة » على المؤمن أن يضطلع بها ، وهى تتمثل فى صورتين :

(٣١) السابق ١٠٠ .

(٣٢) السابق ١٠١ .

(٣٣) آل عمران ١٠٤ .

الأولى : هى الصورة الوثائقية : وتعنى أن يتم التمر بالمعروف والنهى عن المنكر ابتداء دون انتظار لوقوع المنكر .

والثانية : هى الصورة العلاجية : بعد أن يقع المنكر ، ويرتكب الخطأ ، ويسلك سبيل الفساد .

وهى الصورة التى تقبناها المعارضة بمحاولة اقتلاع هذه المناسد كل بقدر استطاعته — كما ذكرنا فى الفصل الأول — تدرجا تنازليا من التغير باليد الى التغير باللسان الى التغير بالقلب بمعنى تهئية النفس ، وتكثيف الطاقة الشعورية بتركيم كراهية هذا المنكر والنقمة عليه .

وهذا « التعبير » النفسى ، أو « التغير » القلبنى لا يستهان به — كما ذكرنا فى الفصل الأول — لأنه يمثل مرحلة مهمة جدا نحو التغير باليد بصفة خاصة . اذ أنه يعطى القوة او الطاقة النفسية التى تمكن المؤمن من التغير الفعلى ، ولأنها طاقة مختزنة راسخة فى اعماق النفس نراها قوية طويلة النفس الى مدى بعيد ، بل أن هذا « التغير القلبنى » ليتحول من الشعور الذى « يواجه المواقف » ، والذي قد ينتهى بانتهائها الى « حاسة رافضة » للمنكر فى كل صورته بحيث تغدو فى نفس المؤمن خليفة تنضم الى خلائقه الطيبة العليا .



وكان للمعارضة مكانها وصوتها المسموع فى صدر الاسلام ، وقد ظهرت فى كثير جدا من المسائل وجوانب الحياة السياسية

والاجتماعية ، وفي ضوء هذا الواقع التاريخي يمكن التعرف على
الوان متعددة من المعارضة بدءا للزاوية التي ننظر منها اليها ،
وتبعاً للأساس الذي بنى عليه أقسامها والوانها المختلفة (٣٤) :
**فهى تنقسم من ناحية التوقيت : الى الوقت الذى تقع فيه
الى :**

١ — معارضة ابتدائية أو استهلاكية : وتعنى أن يبدى شخص
أو جماعة رأيا معارضا لموقف أو واقع موجود ، دون أن يطلب
منه الرأى ، أو دون أن تطرح المسألة للمشاورة .
ومثالها ما حدث يوم بدر من اعتراض الحباب بن المنذر
على اختيار النبى — صلى الله عليه وسلم — للموقع الذى
نزل به والمسلمون . وما حدث كذلك من اعتراض أحد
المسلمين على أمر النبى آنذاك بعدم قتل بنى هاشم .
وهذا اللون من المعارضة أكثر من غيره ارتباطا أو
ارتكازا على قاعدة « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » لأن
المسلم اذا رأى ما يعتقد أنه منكر أو خطأ مطالب بإبداء الرأى
فيه ، محاولة تغييره والتضاء عليه .

(٣٤) أكبر ما أشرت اليه سابقا من أن مفهوم المعارضة وأبعادها والوانها
وطايعها ... كل أولئك يستخلص بصفة أساسية من الواقع العلى التاريخي
لعهد النبوة والخلافة الراشدة أكثر من استخلاصه من فكر مجرد أو نصوص مأثورة .
كما أنه القارىء الى أننا توخينا الإيجاز فى هذا التقسيم وفى الحديث عن
هذه الألوان ، لأننا لم نقتصد بذلك الا الإحاطة الشاملة السريعة بالمعارضة فى كل
أحوالها ، بحيث تتصل هذه الصور الى الفصل الثالث وهو الأخير من هذا
البحث .

٢ — معارضة شورية : وهى التى تتولد نتيجة طرح مسألة للشورى والمناقشة وابداء الراى ، ومنها : معارضة المسلمين رآى النبى — صلى الله عليه وسلم — البقاء فى المدينة للدفاع عنها . ومعارضة المسلمين عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين عرض ان يتود بنفسه جيوش المسلمين لقتال الفرس .



ومن ناحية الكم أو العدد تنقسم المعارضة الى :

١ — معارضة فردية : بمعنى ان يكون المعارض فردا يعبر عن وجهة نظره الخاصة . ومثالها : معارضة سعد بن عباد لخلافة أبى بكر ، وخلافة عمر — رضى الله عنهما — حتى مات بحوران وليس فى عنقه بيعة لامام .

ويصدق هذا النوع أيضا على المعارضة ما كانت من أفراد ثلاث لا يمثلون وجهة نظر عامة أو شبه عامة أو جانب من الناس له اعتباره .

٢ — معارضة جماعية : وهى التى تكون تعبيرا عن رأى مجموع الأمة ، أو عن رأى جماعة لها اعتبار وكيان : كمعارضة المسلمين أبى بكر فى حرب الردة ، ومعارضتهم امام فى بحث أسامة ، ومعارضة المسلمين عمر فى الخريج نفسه لقتال الفرس .

ويدخل في مفهوم هذا النوع ما يبدیه فرد أو أفراد قلائل تعبیرا عن رأى الجماعة : كمعارضة السعدين رأى النبى — علیه السلام — حين أراد النزول عن ثلث تمر المدينة مقابل رجوع غطفان وأهل نجد عن حصار المدينة ، لأنهما بذلك يعبران تعبیرا صادقا عن رأى الأنصار (٣٥) .



وعلى أساس حالة المعارضة نفسها ، وحدها الزمنى ارتباطا بموضوعها تنقسم المعارضة الى :

- ١ — المعارضة العابرة ، أو ما يمكن أن نسميه معارضة المواقف : وهى المعارضة التى تنبثق فجأة ، دون أن يسبقها عوامل مولدة أو تهیؤ نفسی ، وهى تنتهى بكل آثارها بانتهاء الموقف الذى أثارها . ومثالها : معارضة أنس بن مالك عمر بن الخطاب — رضى الله عنهما — فى قتل الهرمزان ، وكذلك معارضة المرأة المسلمة عمر حين أراد تحديد مهر النساء .
- ٢ — المعارضة المتأئنة : وهى تلك التى يمتد فيها النفس وحبل الحوار ، وتساق فيها الحجة ، ويكون لها فى الزمن امتداد

(٣٥) لا أزعج بذلك أن السعدين قد استثنارا الأوس والخزرج فى هذه المسألة ، وقد استحباب النبى لمعارضتها وفى الاتفاق الذى لم يبق لنفوذ ولا الاستعداد عليه ، لأنه معلوم أن هذه المعارضة تعبیر صادق عن رأى قوم سبقت لهم عهد ، هذا الاتفاق من خسارة مادية . زبادة على الأثر النفسى السيئ الذى يترتب على إبرامه .

أو امتدادات ، وغالبا ما يكون لها آثارها الواضحة
والخطيرة .

ومن أمثلة هذا النوع معارضة الفاتحين عمر بن الخطاب في
الابقاء على أرض سواد العراق والشام ومصر في أيدي أهلها دون
توزيعها على من فتحوها بسيوفهم .



ويمكن تقسيم المعارضة من ناحية الموضوعية الى :

١ — معارضة مشروعة : وهي تلك المعارضة التي لا تخرج — في
وسائلها وأهدافها — عن منطق الدين والعقل والمصلحة
العامّة بعيدا عن الأثرة والهوى ، وأغلب صور المعارضة
التي عرضنا لها في الفصل الثالث في عهد النبي وأبي بكر وعمر
من هذا النوع .

٢ — معارضة غير مشروعة : وهي المعارضة لذات المعارضة ؛
وهي المعارضة لفرض شخصي خاص يحرص صاحبه على
تحقيقه ولو ترتب عليه التضحية بمصلحة عامة ، أو الاضرار
بالدين وإفساد العقيدة ، وكل معارضات المنافقين من هذا
النوع . ومنها معارضة المرتدين أبابكر حين أصر على
الافرق بين الصلاة والزكاة ومقاتلة من يفرق بينهما ، ومنها
المعارضة التي قامت في وجه عثمان — رضى الله عنه —
وانتهت كذلك باستشهاده . وأصرخ المعارضات غير

المشروعة : معارضة الخوارج على بن أبى طالب ، بل معارضتهم وخروجهم على جماعة المسلمين .



وقد تلتبس المعارضة بغيرها من الألفاظ والمصطلحات على الرغم من وجود فروق بينها ، ولكنها تكون دقيقة خفية فى كثير من الأحيان . فالمعارضة والمخالفة مثلا يلتقيان فى أن كلا منهما مغاير أو مناقض فى المسلك والاتجاه لراى أو موقف آخر . ولكنهما يختلفان فى أمور من أهمها ما يأتى :

١ — يغلب على المخالفة الطابع العملى ، فأغلب صورها تتمثل فى اغفال التنفيذ الكلى أو الجزئى لأمر صادر من الغير الذى يكون فى الغالب سلطة فوقية ، كمخالفة الرماة أمر النبى — صلى الله عليه وسلم — بعدم مغادرة موقعهم من جبل أحد مهما كانت نتيجة القتال (٣٦) ، ومخالفة أبى عبيد بن مسعود الثقفى أمر عمر بن الخطاب الذى نهاه عن عبور النهر الى الفرس ، فانهزم المسلمون فى موقعة الجسر ، واستشهد أبو عبيد (٣٧) .

أما المعارضة فتد عرفنا أنها مواجهة راى أو موقف براى أو موقف آخر على طرف نقىض .

٢ — المخالفة تمثل وقوعا فى الخطأ بوجب العقاب أو اللوم ، فهى

(٣٦) سيرة ابن هشام ق ٦٥/٢ .

(٣٧) الطبرى ٤٥٤/٣ — ٤٥٩ .

فى الغالب أمر غير مشروع . اما المعارضة السبوية فغير مشروع يستمد قوته من طبيعة الاسلام وقيمه . ونرى فى الواقع التاريخى الاسلامى ان الراى والراى المعارض يواجه كل منهما الآخر ، ثم يفرد احدهما بالمكان فى الساحة الاسلامية تبعا للأسانيد الشرعية ومقتضيات المصاحه العامة .

ولكن هذا التفريق ليس على اطلاقه ، فمن المخالفات ما هو مشروع ، بل ما هو واجب يدعو الدين الى اخذ النفس به كمخالفة الباطل ، ومخالفة الشيطان . ومن المعارضات ما هو منحرف وغير مشروع كمعارضة الخوارج اعلى وجماعة المسلمين .



وتختلف المعارضة كذلك عن « النقد » بنوعيه : الفردى والاجتماعى ، فهو يعنى ابراز الخطأ فى فعل أو قول بتصد التوجيه الى ما هو اسمى وافضل ، ويكثر هذا اللون فى خطب الامام على — كرم الله وجهه — وهو ينقد أصحابه نقداً مرا ويقرعيهم وهـ يراهم متقاتلين متعاسين عن القتال . ولكن علينا الا ننسى ان النقد — وخصوصا فى مثل هذه الصورة لا يعدم بعض طوابع المعارضة الضمنية .



ثم بعد ذلك يثور السؤال الذى ما برح يتردد ولا ينقطع
ررده وهو ما صورة المعارضة المشروعة او الشرعية التى يرتضيها
الاسلام للمجتمع الاسلامى دون الوقوع فى الحرام والمحظور ٨ .
والذين يطرحون هذا السؤال منهم من حسنت نيته ويريد معرفة
الاجابة حرصا على المعرفة وتثبيتا لليتين ، ومنهم من يعتقد انه
سؤال لا اجابة له عند دعاة النظام الاسلامى فى عصر يموج بالمذاهب
السياسية المترامية المتلاطمة ... عصر « التقدم » و « المدنية »
والمجالس النيابية والصحافة والانتخابات والاستفتاءات والمناقشات
والاحزاب وطرح الثقة ... و ... و .

وأعتقد أن الاجابة تأتى سهلة ميسورة بالنسبة للفتين كليهما
اذا ما قرأنا كلمات كتبها ابن قيم الجوزية من قرابة سبعة قرون ،
وهى « ان الله ارسل رسله وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو
العدل الذى قامت به السموات والأرض ، فاذا ظهرت امارات
الحق ، وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم
شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل
وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى اقوى
منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة
الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فإى طريق استخرج بها الحق
ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق اسباب
ووسائل لا تتراد لذواتها ، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد (٣٨) .



واعتقد أن هذا النص العظيم قد أعطانا مفتاح الإجابة التي يمكن إيجازها فيما يأتي : ان صورة المعارضة التي تتفق مع الاسلام هي الصورة التي يثبت بالتجربة والممارسة أنها أوفق الصور وأنجعها ، وأكثرها نفعا للأمة ، وأقواها تأثيرا وفعالية في القضاء على الفساد وتربية الأمة على الصراحة والإيمان وصدق الانتماء .

وليس من الضروري أن يكون للمعارضة صورة واحدة بل قد تتعدد صورها وطرائقها ومناهجها اذا اقتضت المصلحة ذلك ، ومن التصورات التي يمكن عرضها امكان نشوء المعارضة في ظل نظام التعدد الحزبي بالصورة المعروفة في البلاد الغربية الديمقراطية .

ولا يقال أن هذا التعدد الحزبي قد فجر الى انقسام الأمة والوقوع في مهاترات والالتجاء الى وسائل غير مشروعة الى آخر ما نراه في بعض البلاد التي تأخذ بهذا النظام ، وذلك لأنني أبني هذا التصور على « افتراضية » تسبق هذا التصور وهي « سيادة » القيم الاسلامية والضوابط والقواعد التي ذكرناها في الفصل الأول .

وهناك تصور آخر للمعارضة وأعني به « المعارضة الفردية او اللاحزبية » فيكون اختيار حاكم الأمة أو أمامها بالانتخاب المباشر او عن طريق مجلس منتخب من الشعب لأى غرض فيه حق المعارضة

دون تشكيلات حزبية ومن ثم دون التزام حزبي بالمعارضة . أى تكون المعارضة معتمدة على « تقدير فردى » مبنى على دراسية واعية لما يعرضه الحاكم على هذا « المجلس » من مسائل وامور تتعلق بسياسة الأمة .

ومن الممكن — فى نطاق التصور السابق — اختيار أشخاص معينين ذوى امكانات وقدرات خاصة مهمتهم الرقابة الدائمة. لسلوك الحكومة وسياساتها كالشان فى « ولاية الحسبة » وهى من مفاخر النظام الاسلامى .

وعلى الأمة اذا ما أخذت بصورة من هذه الصور أو غيرها أن تكون ممارستها واعية أمينة فى وسائلها وطرائقها ، والا تجرد نفسها فى اطار هذه الصورة اذا ما ثبت اخفاقها فى التطبيق ، لأن الطرق — كما يقول ابن القيم — أسباب ووسائل لاتراد لذواتها ، وانما المراد غاياتها التى هى المقاصد .



وفى الفصل التالى — وهو الأخير — نواكب التاريخ الاسلامى فى صدر الاسلام ، لنشهد عددا من صور المعارضة منها السوى ومنها الشاذ ، وكلا النوعين يمكن الانتفاع به فى تصور الممارسات المستقبلية على سبيل الاقتداء والاهتداء ، وعلى سبيل التجنب والتفادى .

الفصل الثالث

في عصر النبوة والخلافة الراشدة

في عهد النبي صلى الله عليه وسلم

١ — في غزوة بدر

فَإِذَا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — بِعَسْكَرِهِ قَرِيبًا مِنْ مَاءِ بَدْرٍ ، فَسَأَلَهُ الْحَبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ :

— يَا رَسُولَ اللَّهِ : أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ ، أَمِنْ أَنْزَلَكَ اللَّهُ لَيْسَ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَ ، وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ . أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ ؟

فَأَجَابَهُ رَسُولُ اللَّهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — بِأَنَّهُ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ . فَقَالَ :

— يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ ، فَنَنْزِلُهُ ، ثُمَّ نَغُورُ (١) مَا وَرَاءَهُ مِنْ الْقَلْبِ ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا ، فَنَمْلُؤُهُ مَاءً ، ثُمَّ نَقْسَاتِلُ الْقَوْمَ ، فَنَشْرِبُ وَلَا يَشْرَبُونَ .

فَرَحَّبَ رَسُولُ اللَّهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — بِمَا أَشَارَ بِهِ الْحَبَابُ ، وَقَالَ « لَقَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ » ، وَنَفَّذَ مَا أَشَارَ بِهِ ، وَكَانَ ذَلِكَ سَبَبًا أَسَاسِيًّا مِنْ أَسْبَابِ نَصْرِ الْمُسْلِمِينَ فِي بَدْرٍ (٢)

(١) نَغُورُ : نَدْنُو وَنَطْبَسُ .

(٢) أَنْظَرُ : السَّرَةُ النَّبَوِيَّةُ لِابْنِ هِشَامٍ : الْقِسْمُ الْأَوَّلُ ٦٢٠ .

وقد يسأل سائل : وأين المعارضة في هذا الموقف ؟ واذكر
القارئ بما سبق أن قلناه من أن المعارضة — في أبسط معانيها
تعنى « الراى الآخر » . . . أى الراى المخالف أو المناقض
لراى أو موقف أو اتجاه معين . وهنا نرى واحدا من جنود
المسلمين قد شاهد « قائده الأعلى » المؤيد بالوحى من السماء
تد نزل بحبشه فى مكان . راى هو — باجتهاده الخاص — أن
هناك ما يفضل ، فلما استوثق أن اختيار النبى ليس وراءه وحى
من عند الله ، أبدى رايه فى شجاعة . وقدم الأسباب التى دعم
بها اختياره . ونزل النبى — صلى الله عليه وسلم — عن رايه
الى راى الحباب .



ولكن المعارضة أو الراى الآخر فى بدر لم يخل أحيانا من حدة
غير مسنوعة ، كما حدث قبل التحام المسلمين بالكفار فقد قال
النبى لأصحابه :

— أتى قد عرفت أن رجالا من بنى هاشم وغيرهم قد أخرجوا
كرها لاجابة لهم بقنالنا ، فمن لقى منكم أحدا من بنى هاشم
فلا يقتله ، ومن لقى أبا البختري بن هشام بن الحارث (٣)
فلا يقتله ، ومن لقى العباس بن عبد المطلب فلا يقتله ، فإنه
إنما أخرج مستكرها .

(٣) كان أبو البختري بن هشام اكبر الناس عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وهو فى مكة ، وكان لا يؤذيه ، ولا يبلغه عنه شيء يكرهه . وكان ممن
تام فى نقض المسيحة التى كتبت قريش على بنى هاشم وبنى المطلب .

قال أبو حذيفة بن عتبة :

— انقتل آباءنا وأبناءنا . واخوتنا وعشيرتنا ونترك العناس

والله لئن لقيناه لالحمناه (٤) بالسيف !!

فبلغت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فقال لعمر :

— يا أبا حفص : أضرب وجه عم رسول الله بالسيف ؟!

وشعر أبو حذيفة بالأسى والندم فكان يقول : « ما أنا بآمن
من تلك الكلمة التي قلت يومئذ ، ولا أزال منها خائفا الا ان تكفرها
عني الشهادة .

فقتل يوم البجعة شهيدا (٥) .

(٤) أى لأشربنه بالسيف حتى يذالط السيف لحمه .

(٥) سيرة ابن هشام القسم الأول ٦٢٩ .

واعنفذ ان عامة المسلمين لم يكونوا يعلمون آنذاك أن العباس كان بمثابة عين
الرسول — عليه السلام — في مكة وكان يكتف له اسرارهم في كذب يبعث بها
سائر الناس ! انظر للمؤلف : أدب الرسائل في مسدود الاسلام الجزء الاول
١٩٩ — ١٠١ [.

وقال أبو رافع مولى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — « كنت غلاما للعباس .
وكان الاسلام قد دخلنا — أهل البيت — فأسلم العباس ، وأسلمت أم الفضل ،
وأسلمت ، وكان العباس يهاب قومه ، ويكره خلافتهم ، وكان يكتم اسلامه ، وكان
ذا مال متفرق في قومه » . [سيرة ابن هشام القسم الاول ٦٤٦] .

٢ - في غزوة أحد

في العام الثالث للهجرة زحفت قريش ، ونزلت مقابل المدينة بذي الحليفة لقتال النبي والمسلمين ثأراً لهزيمتها في بدر . وكان رأى النبي — صلى الله عليه وسلم — ألا يخرج المسلمون لقتال الكفار مفضلاً البقاء في المدينة ، وعرض رأيه هذا على أصحابه بطريقة توحي بأنه رأى اجتهدى ليس وراءه وحى يلزمهم به .
نقال :

— ان رأيتم أن تقيموا بالمدينة ، وتدعوهم حيث نزلوا ، فان أقاموا أقاموا بشر مقام ، وان هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها (١) .

كان هذا هو رأى النبي — صلى الله عليه وسلم — وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار ، وأرسل الرسول — عليه السلام — الى عبد الله بن أبي بن سلول يستشيريه (٢) ، فكان رأيه هو رأى النبي — عليه السلام — وكبار الصحابة : أى البقاء بالمدينة ، واتخاذ عدة الدفاع ، فان أقام الكفار أقاموا بشـر

(١) لان أهل المدينة أعلم بدروبها وطرقها ومخابئها من المهاجرين ، وكانوا قد شبكوا المدينة بالبنان من كل ناحية فهي كالحصن .
(٢) جاء في السيرة الحلبية ٢/٢١٨ أن هذه كانت أول مرة يستشير فيها النبي رأسى المنافقين ابن سلول ، وهى براءة سياسية من رسول الله — عليه السلام — فالخطر يهدد المدينة كلها ، وابن سلول ما زال رأساً من رؤوسها ، والأحداث ستأتى نترى تكشف عن حقيقته ، وتفضح نواياه .

محبس ، وان دخلوا المدينة ثاتلهم الرجال فى وجههم ، وراهم
النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم ، وان رجعوا رجعوا خائبين
كما جامعوا (٣) .

ولكن كان هناك « الراى الآخر » . وراء حاسة الشبابة
وحب الجهاد ، وكثير من هؤلاء لم يشهدوا بدرأ .
— أخرج بنا يا رسول الله الى أعدائنا ، لا يرونا انا جنبنا عنهم
وضعفنا .

ويرتفع صوت حمزة رضى الله عنه :
— والذى أنزل عليك الكتاب لا أطعم طعاما حتى اجادلهم بسيئى
خارج المدينة .

ويظهر أن الذين دعوا للخروج كانوا يمثلون غالبية المسلمين ،
فاستجاب النبى — عليه السلام — لهذا الراى وهو كاره ، فندم
الناس وعرضوا البقاء فى المدينة بعد أن لبس لأمته ، واستعد
القتال ، ولكنه قال : « ما ينبغي لنبى اذا لبس لأمته أن يضعها حتى
بقاتل ... »

واتخذ ابن سلول من خروج النبى — عليه السلام — الى
أحد ذريعة لانخذه ورجوعه بثلك الناس قائلا :

(٣) عرضت السيرة الطلية ٢١٩/٢ لرواية مرجوحة مؤداها أن ابن سلول
حينما استشاره النبى — عليه السلام — أشار بالخروج لقتال الكفار بعدما عن
المدينة . والصحيح ما ذكرناه ، يؤيد هذا ما ثبت تاريخيا من انخذه ابن سلول
بثلك الناس يوم أحد بحجة أن محمدا بخروجه هذا « أطماعهم وعصائى » على حد
قوله .

— أطاعهم وعصاني • ما ندرى علام نقتل أنفسنا ها هنا أيها
الناس (٤) •



وما فعله عبد الله بن أبي بن سلول اذ انسحب بثلاث الجيش
يوم أحد يعد من قبيل الغدر والخيانة والنكث بالعهود في أخرج
الأوقات واشدها ، ولا يدخل في نطاق معارضة رأى برأى ، او
مخالفة عن رأى القائد الأعلى في ظروف عادية : لأن النبی — صلى
الله عليه وسلم — كان يرى البقاء في المدينة والقتال عنها وفيها اذا
هاجمها المشركون •

وأشار ابن أبي بالرأى نفسه ، وقدم له من المبررات التاريخية
والواقعية ما يدعمه ، ولكن النبی — صلى الله عليه وسلم —
استجابة للرأى الآخر الذى نادى به الأغلبية خرج الى المشركين :
ولم يبد ابن سلول وجماعته — في هذه المرحلة اعتراضا على خروج
جيش المسلمين للملائة أعدائهم ، بل خرجوا ضمن الخارجين ،
وساروا معهم امدا طويلا ، وهذا يعنى انهم سلموا عليهما بما سلم به
النبي — عليه السلام — من الخروج لقتال الأعداء ، وجاء الانسحاب
والمسلمون يتهيئون لخوض المعركة ، أى في أخرج الأوقات التى
تكون المخالفة الضئيلة فيها خطأ جسيما ، بل خطيئة كبرى قد تجر
الى هزيمة نكراء •

(٤) انظر سيرة ابن هشام : القسم الثانى ٦٣ وما بعدها • وانظر كذلك
السيرة الحلبية : الجزء الثانى ٢١٨ — ٢٢٠ •

وكانت معركة أحد — كما قال ابن اسحق — يوم بلاء ومصيبة وتمحيص (٥) ، فقد استشهد قرابة سبعين من المسلمين على رأسهم حمزة عم النبي — صلى الله عليه وسلم — كما جرح النبي وشج وكسرت رباعيته .

وعودا على بدء نذكر القارىء بأن النبي — عليه السلام — كان يرى البقاء في المدينة ، ولكنه استجاب لمعارضى رايه وخرج الى احد .

ونجمت صورة اخرى من المعارضة في شكل غدر وخيانة جماعية من ابن سلول وعصابة المنافقين ، وهو عمل ليس له اسم في وقتنا الحاضر الا « جريمة الخيانة العظمى » .

ولكن النبي — عليه السلام — لم يعرض لهؤلاء بمقاب ، على الرغم من أنهم — لو حكمنا أبسط قواعد العدالة — يستحقون القتل . وكان مسلكه هذا هو انعكاس لسياسته العامة مع المنافقين ، فقد امتنع النبي — عليه السلام — عن قتلهم مع علمه بنفاق بعضهم وقتل علانيتهم لوجهين :

أحدهما : أن عابثهم لم يكن ما يتكلمون به من الكفر مما يثبت عليهم بالبينة ، بل كانوا يظهرون الاسلام ، ونفاقهم يعرف نارة بالكلمة يسمعها الرجل المؤمن فينقلها الى النبي — صلى الله عليه وسلم — فيحلفون بالله أنهم ما قالوها أو لا يحلفون ، وتارة بما يظهر

(٥) سيرة ابن هشام . القسم الثانى ١٠٥ .

من تأخرهم عن الصلاة والجهاد واستثقالهم للزكاة وظهور الكراهة منهم لكثير من احكام الله ، وعاملهم يعرفون من لحن القول .
 ... ولكن جميع هؤلاء المنافقين يظهرون الاسلام ، ويحلفون أنهم مسلمون ، ويتخذون أيمانهم جنة ، وإذا كانت هذه حالهم فالنبي — صلى الله عليه وسلم — لم يكن يقيم الحدود بعلمه ، ولا بخبر الواحد ، ولا بمجرد الوحي ، ولا بالدلائل والشواهد ، حتى يثبت الموجب للحد ببينة أو اقرار .

والوجه الثانى : انه — عليه الصلاة والسلام — كان يخاف ان يتولد من قتلهم من الفساد أكثر مما فى استبائهم ، وقد بين ذلك حين قال « لا يتحدث الناس ان محمدا يقتل أصحابه » ... فانه لو قتلهم بما يعلمه من كفرهم لأوشك ان يظن انه انما قتلهم لأغراض واحتقاد .. وان يخاف من يريد الدخول فى الاسلام أن يقتل مع اظهاره الاسلام كما قتل غيره (٦) .



وانتهت أحد .. أحد البلاء والمصيبة والتمحيص — كما يقول ابن اسحق — لتبقى قاعدة « الشورى » فوق الأحداث نابعة من الأمر السماوى الجليل « وشاورهم فى الأمر » ... مهما كانت النتائج اليمية حزينة ، فهى قاعدة تتوقف عليها الحياة الكريمة السليمة .. الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

(٦) عن ابن بنية : السارم المسلول على شانه الرسول ٣٥٤ — ٣٥٨ ،

٣ - في غزوة الأحزاب

خرج زعماء من بنى النضير الى قريش في مكة ، ودعواهم الى
جرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقالوا لهم ضمن ما قالوا :
« ... ان دينكم من دينه ، وانتم اولى بالحق منه ... »

وكما حرضوا قريشا حرضوا غطفان ...

وفي شوال من العام الخامس للهجرة خرجت قريش في عشرة
آلاف من احابيشهم ومن تبعهم من بنى كنانة وأهل تهامة ، واقتبلت
غطفان ومن تبعهم من أهل نجد ، ونزلوا الى جانب احد : ، وخرج
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمسلمون حتى جعلوا
ظهورهم الى سلع - وهو جبل بالمدينة - في ثلاثة آلاف من
المسلمين ، ف ضرب هنالك عسكره ، والخندق بينه وبين القوم .

وما زال حبي بن أخطب النضري يبنى قريظة حتى نقضوا
عهدهم مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واشتد الكرب
بالمسلمين ، وظل حصار المشركين قرابة شهر ... ولم يكن قتال
اللهم الا تناوش في مقترات متفرقة بالنبال .

كانت قوة الأعداء أضعاف قوة المسلمين ... قريش ...
غطفان ... بنو النضير ... بنو قريظة ... ثم المناقشون الذين
دابوا على الغدر واهتبال الفرص في ساعات الحرج والكروب .

وطال أمد الحصار ، فأراد النبي — صلى الله عليه وسلم —
ان يجرب « حلا سياسيا » يقسم به « وحدة الأحزاب » ، ويخذل
به عن قريش . فبعث الى عيينة بن حصن ، والى الحارث بن
عوف ، وفاوضهما على « ثلث ثمار المدينة » مقابل خروج غطفان
وأهل نجد من حلف قريش ، وفك الحصار عن المدينة والرجوع
الى بلادهم . وكتب مشروع الاتفاق ، ولم يبق الا التوقيع
والاشهاد .

وبعث النبي — عليه السلام — الى سعد بن معاذ سيد
الأوس ، وسعد بن عباد سيد الخزرج ليستشيرهما في الأمر ،
فغرم المعاهدة اقتصاديا لا يتقاع الا على الانتصار لأنهم أصحاب
الأرض والنخل والثمار ، وهم « أصحاب المصلحة الحقيقية » في
مثل هذه الحال . وهذا هو السر في أنه لم يستشر واحدا من
المهاجرين .

قال السعدان : يا رسول الله ، أمرا نحبه فذمنعه ، أم
شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ؟ أم شيئا تصنعه لنا ؟

وجاء جواب الرسول — صلى الله عليه وسلم — مقرونا
بشرح البواعث الى مثل هذا العمل :

— بل شيء أصنعه لكم ، والله ما أصنع ذلك الا لأننى رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة ، وكالبوكم (١) من كل

(١) كالبوكم : اشتدوا عليكم .

جانب ، فأردت أن أكبر عنكم من شوكتهم الى امر ما .
فقال سعد بن معاذ :

— يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله
وعبادة الأوثان ، لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون
أن يأكلوا منها ثمرة الا ترى أو بيعا (٢) . افحين اكرمنا
الله بالاسلام ، وهدانا له ، وأعزنا بك وبه نعطيهم
أموالنا ، والله مالنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم
الا السيف ، حتى يحكم الله بيننا وبينهم .

قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — « ثأنت وذاك »
فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب (٣) .

ان هذه الواقعة التاريخية — كما يقول الدكتور عمارة —
قامت وتقوم شاهدا على مشروعية المعارضة ، بل وعلى ضرورتها ،
فلقد سمى الرسول قبل ابرام المعاهدة الى مشاوره أصحاب
المصلحة ، ولم يكتف بانتظار مبادرتهم هم للمشاورة والمعارضة ،
بل بحث عن المشورة والمعارضة في مصادرها وفي مظانها ...
لأن هذا هو شأن السياسة والمعارضة السياسية في نهج الاسلام ،
ولو كان الأمر دينا ، لما كانت الثورى واردة ، ولا كانت المعارضة
والاعتراض (٤) .

(٢) أى الا على سبيل الضيافة او التجارة .

(٣) أنظر ميرة ابن هشام : القسم الثانى ٢١٤ — ٢٢٣ .

(٤) الاسلام وحقوق الانسان ١٠٤

٤ - في صلح الحديبية

مضى على النبي - صلى الله عليه وسلم - في المدينة ست سنوات ، وكانت هذه السنوات الست مشحونة بالأحداث الجسام ، وخصوصا فيما يتعلق بالانجازات الحربية ، فقد أرسل عددا من السرايا الى جهات متعددة من الجزيرة ، أحرزت عدة انتصارات وزادت من تثبيت هيبة الدولة الجديدة .

أما بدر وأحد والخندق فلو نظرنا الى حصيلتها على وجه الاجمال لوجدنا كفة المسلمين فيها أرجح ، حتى معركة احد التي انكسر فيها المسلمون خرجوا منها بدروس وعبر كان لها اثر كبير في حياتهم .

كما استطاع النبي - عليه السلام - أن يتخلص من رعوس يهودية ابدت عن نواجذ الشر والخيانة والفدر . وطرد بنى قينقاع من المدينة ، وكذلك بنى النضير . وفي السنة الخامسة كان الانتهاء التام لوجود بنى قريظة ، بعد مقتل مقاتلتهم ، وغنم اموالهم وذراريهم ، ولم يبق من اليهود الا خير التي سيدق المسلمون حصونها في صفر من العام السابع للهجرة .

ولكن بقى لقريش كيانها المميز في مكة وخارجها مصدره هيمنتها على الكعبة والبيت الحرام ، وتحريمها الحج وزيارة البيت على المسلمين .

واشتاق النبي — صلى الله عليه وسلم — والمسلمون
لزيرة بيت الله الحرام . وفي ذى القعدة من العام السادس ،
واستجابة لرؤيا صادقة خرج النبي ومعه بضع مئات من المسلمين
قاصدين للعمرة . ونزلوا بالحديبية ، وأبت قريش على النبي ومن
معه دخول مكة — على ما هو معروف في كتب التاريخ ، ودارت
عدة سفارات انتهت بعقد ما يسمى تاريخيا « بصلح الحديبية » (١) .

وقد تضمن هذا الصلح الشروط الآتية :

- ١ — هدنة بين الطرفين لمدة عشر سنوات .
- ٢ — حق قريش في أن يرد محمد إليها من جاءه منها مسلما ، وليس
لمحمد مثل هذا الحق .
- ٣ — حرية التبادل الأخرى في الدخول في حلف مع أى من الطرفين .
- ٤ — رجوع محمد ومن معه هذا العام ، وعودتهم لزيرة البيت
الحرام في العام التالي .
- ٥ — الالتزام بحسن النوايا ، وتجنب الخيانة والغدر .



وكان وقع هذا الصلح على نفوس الغالبية العظمى من
المسلمين شديدا ، واستند بهم شعور كان مزججا من الحزن والضيق
راد من حدته عوامل متعددة أهمها :

(١) انظر نص الصلح في : امتاع الاسباع للمقريزى ٢٩٨/١ .

(٢) سيرة ابن هشام ٤ القسم الثاني ٣٠٨ .

١ — أن هذه هي المرة الأولى التي يقصدون فيها البيت الحرام بعد الهجرة ، وبعد انقطاعهم هذا الأمد الطويل . هذا إلى ما نالوه من مشقة قطع هذا المشوار الطويل من المدينة إلى الحديبية . . . ثم بعد ذلك يصدون عن بيت الله !!!

٢ — أنهم يعلمون أن رؤيا الأنبياء صادقة ، وأنها نوع من الوحي ، وقد رأى النبي — صلى الله عليه وسلم — في المنام أنه والمسلمين يدخلون بيت الله الحرام ، ويؤدون المناسك ، فكيف يعودون دون تحقيق الرؤيا .

٣ — وهم يعلمون كذلك أن قريشا لا تملك هذا الحق ، وليس لها سوابق — فردية أو جماعية — في صد أحد عن بيت الله ، وخصوصا أن قريشا تعلم أن المسلمين لم يكن في نيتهم الحرب ، بدليل أن النبي استنفر معه كثيرا من العرب « وساق معه الهدى ، وأحرم بالعمرة ليأمن الناس من جريه ، وليعلم الناس أنه إنما خرج زائرا لهذا البيت ومعظما له » .

٤ — ما أبداه سهيل بن عمرو من تعسف وتعنت في صياغة الصلح حين أصر على استبدال عبارة « محمد بن عبد الله » بعبارة « محمد رسول الله » . وأخذ أسيد بن حضير وسعد بن عباد — رضى الله عنهما — بيد الكاتب — وهو على بن أبى طالب — فأمسكاها وقالوا :

— لا تكتب إلا « محمد رسول الله » والا فالسيف بيننا .

فجعل رسول الله يخفضهم ويومئ اليهم بيده : اسكتوا (٣)
هذا بالإضافة الى أن مبدأ الصلح في ذاته كان على غير رغبة
الغالبية العظمى من المسلمين .

٥ — ما يفهم من ظاهر الشرط الثانى من انعدام التكافؤ بين
الطرفين ، اذ اعتبره المسلمون وخصوصا عمر « اعطاء
للدنية في الدين » أى تفريطا وتهوانا فيه .

٦ — ما وقع بشأن أبى جندل بن سهيل بن عمرو (٤) حينما طلع
على المسلمين في الحديبية ففرح به المسلمون ، ولكن أباه قام
اليه ، وضرب وجهه بغصن شوك ، وأخذ بتلبيه — تنفيذاً
للصلح — وهو يصيح بالمسلمين : يا معشر المسلمين : أورد
الى المشركين يفتنونى في دينى (٥) ؟!



وتعلو أصوات المعارضين ، ويقعد عمر بن الخطاب أبى بكر
— رضى الله عنهما :

— يا أبى بكر ، اليس برسول الله ؟

— بلى .

— أو لسنا بالمسلمين ؟

(٣) المقرئى : امتاع الأسباع ٢٩٧/١ :

(٤) كان قد أسلم في مكة فسجنه أبوه ، وقيد به بالحدود ، ولكنه استطاع أن
يفلت من قيوده ، ويتعد المسلمين في الحديبية .
(٥) امتاع الأسباع ٢٩٤/١ .

— بلى .

— او ليسوا بالمشركين ؟

— بلى .

— فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟

— يا عمر الزم غرزه (٦) ، فانى أشهد أنه رسول الله .

— وأنا أشهد أنه رسول الله .

ويشعر عمر أنه لم يجد الجواب الشافى عند أبي بكر ،
فيقصد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بنفس الأسئلة التي
يختمها بهذا السؤال :

— فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟

— أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعني (٧) .



وأحداث الحديبية — من أول خروج النبي والمسلمين من
المدينة الى توقيع الصلح والاشهاد عليه — تقودنا الى عدة ملاحظات
هى :

الملاحظة الأولى : أن الذم — صلى الله عليه وسلم — لم
يستثمر واحدا من المسلمين في أية مرحلة من مراحل الصلح أو أية
مسألة من مسائله ، أو حتى في مبدأ الصلح كصلح .

(٦) الزم غرزه : الروم أمره ، وكان ممثلا لما يتفق به النبي عليه السلام ،

(٧) سيرة ابن هشام القسم الثاني ٣١٧ .

وفي امتاع الأسباع ٢٩٥/١ : انى رسول الله ، ولن أعصيه ، ولن يضيعني .

والملحظة الثانية : ان معارضة المسلمين — بهاجريهم وانصارهم — لصلح الحديبية تكاد تبلغ حد الاجماع .

والملحظة الثالثة : ان ابا بكر في جوابه على عمر — رضى الله عنها ، لم يدفع ما دار بخلد عمر من نقد موضوعي للمعاهدة بانطوائها على ما اعتقد انه اجحاف بين المسلمين وخصوصا الشرط الثانى ، ولكن ابا بكر وجهه وجهة اخرى الى ضرورة الطاعة لما ابرمه عليه السلام « لانه رسول الله » .

وكل ذلك يقودنا فى النهاية الى الاعتقاد القريب من اليقين بان وراء هذا الصلح وحيا ، وان هذا الوحي كان له مكانه من البداية الى النهاية وان لم يصرح النبى — عليه السلام بذلك .

— فقد كان الاستهلال برؤيا سالحة بدخول النبى والمسلمين بيت الله الحرام ، ورؤيا الانبياء وحى .

— ثم كان رد النبى — صلى الله عليه وسلم — بما يوحى بان وراء عمله هذا « أمرا » أوسع وأبعد مدى من حدود المعرفة العادية والنظر المعهود :

— انى رسول الله — أنا عبد الله ورسوله — لن أعصيه — ولن أخالف أمره — ولن يضيعنى .

— كما أنه لم يستشر واحدا من المسلمين لا فى مبدأ الصلح ولا فى مضمون الصلح نفسه ، على غير ما كان يتبعه فى أغلب الأحوال .

— ثم يأتى تأييد السماء صريحا يدعم هذه النظرة ، ويعضد هذا التكييف حين يسمى الحديدية « فتحا » . . . ولم يكن فتحا عاديا ، ولكنه « فتح مبين » .

ويدرك عمر بعد ذلك مغزى رد النبى عليه بأنه « رسول الله » وأنه « لن يعصى الله » ، وذلك حين رأى بعينه الكسوب الهائلة التى جناها المسلمون بالحديبية . فكان يقول :

— مازلت أتصدق وأصوم وأصلى وأعتق من الذى صنعت يومئذ ، مخافة كلامى الذى تكلمت به ، حتى رجوت أن يكون خيرا (٨) .



وتتوالى الأحداث ، وتتضح الحقائق تترى لتثبت أن الحديدية كانت فتحا حقيقيا :

١ — فقد أفسد النبى — صلى الله عليه وسلم — على قریش ما تعمده من اغصاب العرب على الاسلام بما ادعوا من قطعه للأرزاق وتهديده للأسواق التى يعمرها الحاج ، ويستفيد منها الغادون الى مكة والرائحون منها ، فها هو ذا محمد نفسه يأخذ معه المسلمين الى مكة ، كما يأخذ معه من شاء مصاحبته من غير المسلمين قصاد البيت الحرام ، مما

(٨) سورة ابن هشام القسم الثانى ٣١٧ .

يقطع بحسن النية ، وحب السلام ، واليعد عن البغى
والعدوان (٩) .

٢ — والأول مرة تعترف قريش رسميا بمحمد قائدا وزعيما ،
وبالمسلمين جماعة لها وجود وثقل وكيان . نعم لم يعد محمد
« عمليا ورسميا » ذلك المطارد المطلوب ، ولم يعد المسلمون
هم الضعفاء أو المستضعفون ، ولكنهم بقيادة الرسول
أصبحوا كيانا سياسيا « معترفا به » .

٣ — كان رد الفعل تجاه المادة الثالثة من المعاهدة مباشرا سريعا
اذ « تواتبت خزاعة قتالنا نحن في عقد محمد وعهده ،
وتواتبت بنو بكر وقالوا نحن في عقد قريش وعهدهم . وكانت
هذه المادة بمثابة حجر الزاوية في خطة النبي العامة لكسب
شبه جزيرة العرب الى جانبه في السنوات القليلة التي تلت
الحديبية » (١٠) .

٤ — لم تقدر قريش من الهدنة شيئا بينما أفاد النبي والمسلمون من
هذه الهدنة التي لم تستمر الا عامين الكثير والكثير فقد عادوا
الى مكة معتمرين في العام التالي (١١) ، ودكوا معاتل اليهود
في خيبر وفدك (١٢) ، وكانت حملة مؤتة في العام الثامن

(٩) أنظر المعتاد : عتيبة محمد ٥٧ .

(١٠) عن الشريف قاسم : نشأة الدولة الإسلامية على عهد الرسول ٦٨ .

(١١) أنظر ابن هشام القسم الثاني ٣٧٠ .

(١٢) أنظر السابق ٣٢٨ وما بعدها .

للهجرة (١٣) ، وزاد عدد المسلمين وقويت شوكتهم باسلام

عدد من كبار المكيين كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص .

ه — ثم كانت واقعة « أبى بصير » الذى فر من مكة مهاجرا الى

النبي ، فأرسلت قريش فى طلبه ، وقال له النبي — صلى الله

عليه وسلم — وهو يرده مع رسولى قريش « يا أبا بصير انا

قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت ، ولا يصح لنا فى ديننا

الفدر ، وان الله جامل لك ولن معك من المستضعفين فرجا

ومخرجا » .

وفى الطريق تمكن من قتل احد الرسولين ، وخرج حتى أتى

« العيص » على طريق غير قريش الى الشام ، وعلم بخبره

المسلمون الذين حبسوا بهكة فقصده منهم قرابة سبعين أخذوا

يقطعون على قريش طريقها ، ويصادرون أموالها وتجاراتها ، حتى

كتبت قريش الى الرسول تسأل بأرحامها الا آواهم ، فلا حاجة

لهم بهم ، فأواهم الرسول فقدموا عليه بالمدينة (١٤) .

وسقط أهم بند كانت تتعلق به قريش وتتشبث ، بل تحول

هذا البند لصالح المسلمين ، وقد لا نغلو اذا قلنا انه — فى حقيقته

كان فى صالحهم من أول الأمر ، وان دل ظاهره على عكس ذلك .

(١٣) انظر السابق ٣٧٣ . كما مكنت هذه الهدنة النبي — صلى الله عليه

وسلم — من توجيه نظره الى الخارج بالدعوة الاسلامية مستخدما أسلوبا جديدا

هو أسلوب « الرسائل » التى وجهها الى القوقس بنصر وقيصر الروم وكبرى

الفرس ونجاشى الحبشة وغيرهم .

[انظر تفصيل ذلك فى كتابنا : ادب الرسائل فى صدر الاسلام ٧٨ — ٨٥] .

(١٤) انظر السابق ٣٢٣ — ٣٢٤ .

فبصرف النظر عن واقعة أبى بصير وإخوانه كان هذا النص في المعاهدة فارغ المضمون بالنسبة لقريش ، وغير ضار بالاسلام والمسلمين من ناحية أخرى ، فلو أن النبي — صلى الله عليه وسلم — كما يقول العقاد — شرط على قريش أن ترد إليه من يقصدها من رجاله لنتقض بذلك دعوى الهداية الاسلامية ... فان المسلم الذى يترك النبي باختياره ليلحق قريشا ليس بمسلم ، ولكنه مشرك يشبه قريشا في دينها ، وهى أولى به من بنى الاسلام . أما المسلم الذى يرد الى المشركين مكرها فانما الصلة بينه وبين نبي الاسلام — وهو شيء لا سلطان عليه للمشركين ، ولا تنقطع الصلة فيه بالبعد والقرب .

فان كان الرجل ضعيف الدين ففتنوه عن دينه فلا خير فيه ، وان كان وثيق الدين فبقى على دينه فلا خسارة على المسلمين (١٥) .



وعودا على بدء نقول لقد عارض المسلمون صلح الحديبية .. نعم عارضوه بشدة ، وبلغ الضيق بصحابى جليل هو عمر بن الخطاب أن يعتبر هذا العمل السياسى تهاونا في الدين .. أو على تعبيره « اعطاء للدنية في الدين » .

وكانت معارضة المسلمين للصلح معارضة جماعية أو بتعبير أدق « معارضة اجماعية » ، فلم نسمع « صوتا » يقول للمعاهدة

(١٥) عبقرية محمد ١٠ . وأنظر جابر تميمة : أدب الرسائل في صدر الاسلام الجزء الأول ٢٦ — ٢٩ ، ٦٩ — ٧٨ .

« نعم » حتى صوت أبى بكر . لأن « نعم » التى قالها انما كانت
« للرسالة والرسول » ، ولم تكن للمعاهدة نفسها ... » انه
رسول الله ، ولن يضيعه الله ... » فمظنة الخسارة والتضييع
واردة لولا رعاية الله وحمايته .

وكانت معارضة المسلمين للصالح شاملة لو نظرنا الى وجهتها
اذ كانت معارضة لمبدأ الصالح ، ومعارضة للصالح كله . . . أى
بكل ما فيه من بنود وشروط .

ولكن كان هناك الأمر الغيبي أو الوحي الذى لم يستطع
الرسول أن يبين عنه صراحة ، وكل ما سوغ به امضاء هذا الصالح
انه : رسول الله ... وأنه مطيع لا يخالف .. وأنه معصوم
لا يضيع !!

ولم يفصح الرسول — عليه السلام — بأن وراء قبوله هذا
الصالح « أمرا علويا » حتى لا يفسد كل شيء :

— فليترك قريشا تقترح وتفرض من النصوص والشروط
ما تشاء ، فارادة الله نافذة .

— وليعبر المسلمون عما يدور فى أخلادهم ويضطرب فى نفوسهم
من معارضة ومراجعة ، فذلك جزء من المنهج السديد فى
تربية الشعوب .

— ثم تكشف الأحداث عن كل شيء ، ويخسر الكفار كل شيء ،
ويكسب المسلمون كل شيء .. والعاقبة للمتقين .

في عهد أبي بكر الصديق

١ - في سقيفة بنى ساعدة

بعد موت النبي — صلى الله عليه وسلم — شهدت سقيفة بنى ساعدة جدالا وخلافا بين المهاجرين والأنصار حول منصب الخلافة ، وقد بدأت المناقشات في هدوء ، ثم أخذت شكلا حادا في بعض الفترات الى أن انتهت بمبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

وخلاصة الوقائع أن الأنصار — بعد موت الرسول وقبل دفنه — حملوا سعد بن عبادَةَ زعيم الخزرج الى سقيفة بنى ساعدة — وكان مريضا مقعدا لمبايعته بالخلافة .

وبدا سعد بالقاء خطبة تناولت المعاني الآتية :

- ١ — فضل الأنصار وسبقهم الى الاسلام .
- ٢ — تخلف قريش عن الإيمان بالنبي — صلى الله عليه وسلم — بمكة خلال ثلاث عشرة سنة ، وما احتى النبي وصحبه الا بالأنصار .

٣ — الأنصار حملوا العبء الأكبر من مناصرة النبي ونشر الاسلام والدفاع عنه ، ومن ثم كانوا أولى بخلافته من غيرهم .

ثم طرح أحد الأنصار تصورا مؤداه : أن المهاجرين قد يطالبون بالخلافة بدعوى أنهم أصحاب رسول الله والسابقون الأولون .

فارتفع صوت آخر بان مواجهة هذا الاحتمال تكون باراز فكرة
« ثنائية الامارة » اى « منيا امير ومنهم امير » . اورفض سعد بن
عبادة هذه الفكرة ، وكان تعليقه عليها « هذا اول الوهن » .



حدث هذا قبل ان يصل ابو بكر وعمر وابو عبيدة بن الجراح
الى السقيفة ، وحال وصولهم خطب ابو بكر متحدثا عن فضل
المهاجرين ، وسبقهم وصبرهم على الاذى . كما اثنى على الانصار
ثناء جميلا ، وختم خطبته بقوله :

— فليس بعد المهاجرين الاولين عندنا بمنزلتكم ، فنحن الامراء ،
وانتم الوزراء ، لاتفتاتون بمشورة ، ولا تنقضى دونكم الامور .
وقام أحد الانصار يعارض ابا بكر ، ويصف محاولة المهاجرين
بانها « اغتصاب » لحق اولى به الانصار . وقد دفع ذاك ابا بكر
الى بيان فضل المهاجرين بنبرة اعلى واقتوى : فهم اول الناس
اسلاما ، واكرمهم احسابا ، واوسطهم دارا ، واحسنهم وجوها ،
واكثرهم ولادة في العرب ، وامسهم رحما برسول الله — صلى الله
عليه وسلم — اسلموا قبل الانصار ، وقدمهم القرآن عليهم (١) .

وكأنها أحس أبو بكر بالمعينة أن مثل هذه الموازنة تحز في
نفس الانصار ، فخففت من غلوائها فقال :

(١) وذلك في قوله تعالى « والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان » التوبة ١٠٠

— أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ، وأنتم أجدر
بالثناء من أهل الأرض جميعا .

ولكنه فى النهاية جاء بدليل « سياسى . واقعى » وان تعلق
بالمستقبل ، وهو أن « العرب لن تعرف هذا الأمر الا لهذا الحى
من قريش . » (٢) . ثم كرر عرضه الأول « منا الأمراء ومنكم
الوزراء » .



وكان أقوى الأصوات وأشدّها معارضة صوت الحباب بن
المنذر الذى رفض بشدة عرض أبى بكر ، وكرر الدعوة الى ثنائية
الامارة « منا أمير ومنكم أمير » .

وقام عمر ليتصل فكرة أبى بكر ، ويلح عليها ، وهى أن
للعرب لن تدين الا لمن كانت النبوة فيهم .

فنهض الحباب بن المنذر فى غضب حاد مهددا باجلاء المهاجرين
عن المدينة ان أصروا على أن تكون الخلافة فيهم ، وكادت تكون
فتنة حين حتم خطبته بقوله « . ان شئتم أعدناها جذعة . » (٣)

قال عمر : اذن يقتلك الله .

قال الحباب : بل اياك يقتل

(٢) أى أن العرب لن بدعته ويسلّوا بالحكم الا للمهاجرين لأن قريشا كانت
أعز القبائل واقربها ، وكذلك لمكانتها الدينية على مدار التاريخ قبل الاسلام وبعد .
(٣) أى أثرا الحرب قوبة متسعة .

ولم تهدأ حدة الموقف الذى كاد يتحول الى فتنة دامية
الا برجلين :

الأول : هو ابو عبيدة بن الجراح حين نهض هاتفا :

— يا معشر الأنصار كنتم اول من نصر وأزر ، فلا تكونوا اول
من بدل وغير .

أما الثانى : فهو بشير بن سعد أحد زعماء الخزرج حين
وقف بعد ان تكلم ابو عبيدة وقال :

— انا والله وان كنا أولى فضيلة فى جهاد المشركين وسابقة فى
هذا الدين ما أردنا بهذا الا رضا ربنا ، وطاعة نبيينا ،
والكدح لأنفسنا ، فما ينبغى لنا أن نستطيل على الناس
بذلك . الا ان محمداً — صلى الله عليه وسلم — من قریش ،
وقومه أحق بل وأولى ، وأيم الله لا أرانى أنازعهم فى هذا
الامر أبداً ، فائقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم .



والقيمة الكبرى لهذه الكلمات لا ترجع الى مضمونها ، لانه
تكون تكرارا لنفس المعانى التى رددتها أبو بكر أكثر من مرة ،
يا عمر مرة أخرى ، انما ترجع هذه القيمة لشخصية القائل
: فهو أنصارى من رعويس الخزرج ، وهو ابن عم سعد بن
.ة ، قصوته اذن يمثل معارضة داخلية فى صفوف الأنصار

أنفسهم ، بل هو شرخ في الحائط الخرجى ، تلاه انهيار الحائط نفسه . فتزاحم الناس — وهم جميعا من الانصار ما عدا ابا بكر وعمر وابا عبيدة — على ابي بكر يبايعونه حتى كادوا من شدة حماسهم يطئون سعد بن عباد .

وكانت هذه هى البيعة الخاصة . وفى اليوم التالى جلس ابو بكر على المنبر ، وبايعه عامة المسلمين ، وتسمى هذه البيعة بالبيعة العامة (٤) .



تلك كانت صورة اول معارضة بعد موت النبى — صلى الله عليه وسلم — وقد انبثقت من اجتماع سياسى يعتد — مهما قبل — صفحة مشرقة فى تاريخ الاسلام السياسى . والنظرة التحليلية الناقدة لما دار فى هذا الاجتماع تلقى ضوعا قويا يكشف عن كثير من الحقائق تتعاق بالمعارضة وغيرها من القيم والوجهات السياسية ومن ذلك :

١ — ان المسلمين — انصارا ومهاجرين — التقوا على فكرة واحدة وهى ان « الحاكمية » او امارة المؤمنين يجب ان تستمر

(٤) سيرة ابن هشام : القسم الثانى ٦٥٦ — تاريخ الطبرى ٢٠٣/٣ — طبقات ابن سعد ١٨١/٣ . صحيح البخارى : باب فضائل ابي بكر . ابن ابي الحديد م (١) ص ١٢٢ — ١٢٧ م (٢) ص ٢ — ٥ . الامامة والسياسة الجزء الاول ٢ — ١١ ، د. محمد حسين هبكل : الصديق ابو بكر ٥٥ . د. حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام ٤٣٢/١ .

بلا انقطاع . لذا كان الاختلاف حول شخصية الخليفة ،
لا حول مبدأ الخلافة وإمامة المسلمين .

٢ — « أن مساجلات الرأي دارت في هذا الاجتماع بحرية وفي
صراحة ، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة حتى أنها دعت
كاتباً غريباً هو الأستاذ « ماكدونالد » أن يشهد بأن هذا
الاجتماع يذكر الى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه
المناقشات وفق الأساليب الحديثة » (٥) .

٣ — أن أغلب هذه المساجلات دارت حول « مبدأ » لا حول
اشخاص ، وهو مبدأ يجيء اجابة على سؤال مؤداه : من
أحق الناس بخلافة الرسول : المهاجرون أم الأنصار ؟

وكان لأبي بكر القدح المعلى في اثبات حق المهاجرين في
الخلافة . وكان الحباب بن المنذر أشد الناس واشرسهم
دفاعاً عما اعتقد أنه « الحق » . ثم انتصرت وجهة نظر
المهاجرين بعد أن رجحها بشير بن سعد الخزرجي .

٤ — أن الجدل بدأ من جانب واحد قبل وصول أبي بكر وعمر
وأبي عبيدة ، وانحصر في رأي واحد بسطه سعد بن عباد
وهو أحقية الأنصار بالخلافة . ثم انكمش هذا الرأي ، أو
بتعبير آخر زاحمه رأي بديل وهو « ثنائية الإهارة » إذا ما أصر

(٥) د. الريس : النظريات السياسية الإسلامية ٣٩ .

المهاجرون على أن تكون الخلاف فيهم . وكان طريح مثل هذا
الرأى يمثل « أول الوهن » كما قال سيعد بن عبادة .

هـ — زعم بعض المستشرقين أنه كان قد تم اتفاق بين أبى بكر
وعمر وأبى عبيدة — قبل وصولهم الى السقيفة على تولى
الخلافة بالترتيب : أبو بكر أولا ثم يخلفه عمر ، وبعد موت
عمر يخلفه أبو عبيدة . وواضح أن ذلك كذب واغتراء :
(أ) فمثل هذا الاتفاق لا يستند الى أى أساس من الدين ،
بل هو يتناقض مع الشورى وهى جوهر الحكم .
(ب) وكيف يتفقون على مثل هذا الترتيب ، وكأنهم يعلمون
الغيب ، ويعلمون أن الموت يدركهم وفقا للترتيب المتفق
عليه .

(ج) وينقض هذا الزعم ما حدث قبل علمهم باجتماع
السقيفة ، فالتاريخ ينقل لنا أنه بينما كان أبو بكر
وعلى بن أبى طالب وآل بيت النبى مشغولين بتجهيز
جثمانه للدفن أتى عمر أبا عبيدة وقال له ابسط يدك
فلأبايعك ، فأنك أمين هذه الأمة على لسان رسول الله
— صلى الله عليه وسلم .

فقال له أبو عبيدة : ما رأيت لك فهة (بتشديد
الهاء) (٦) قبلها منذ أسلمت . أتبايعنى وفيكم الصديق
وثانى اثنين ؟!

(٦) الفهة : السطة .

(د) وينقض هذا الزعم ما حدث في نهاية اجتماع السقيفة ،

فقد اخذ أبو بكر بيد عمر ويد أبي عبيده . وقال :

— لقد رضيت لكم هذين الرجلين فبايعوا أيهما

شئتم (٧) .

قال عمر :

— بل نبايعك أنت ، فأنت سيدنا وخيرنا واحبنا الى

رسول الله — صلى الله عليه وسلم .

واخذ عمر بيد أبي بكر ، فبايعه ، وبايعه ابو عبيده (٨) ومن

في السقيفة ماعدا سعد بن عباد .



رفض سعد بن عباد أن يبايع أبا بكر ، وظل على موقفه

هذا طيلة حياة أبي بكر . كما رفض أن يبايع عمر بن الخطاب ،

وقد عاش سنين من خلافة عمر قبل أن يموت في الشام . بل اعتزل

سعد المسلمين « فكان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجتمع بجمعهم » ،

ولا يفيض بانفاضتهم » .

ولما بعث اليه أبو بكر — رضى الله عنه — أن أقبل فبايع ،

(٧) قال عمر — رضى الله عنه : ولم أكره نسبا ما قاله أبو بكر عمره ،

وكان والله أن أقدم بضرب عنق لا يترينى الى اسم احب الى ان أأمر . الى

توم فيهم أبو بكر [سيرة ابن هشام] : التسم الثانى ٦٥٩ .

(٨) مات أبو عبيدة — رضى الله عنه — في طاعون عمواس في خلافة عمر .

فقد بايع الناس ، وبايع قومك » كان جوابه « اما والله حنى ارميكم
بكل سهم فى كنانتى .. واخضب منكم سنانى وبرمى ، واضربكم
بسيفى ما ملكته يدى ، واقتلکم بمن معى من اهلى
وعشيرتى .. » (٩) .

ولم يتخل عن رفضه ولدده الى ان مات . ويقال انه التقى
صدفة بعمر بن الخطاب فى خلافته بالمدينة ، وكان سعد يركب
فرسا ، وعمر يركب بعيرا ، فدار بينهما حوار شديد عنيف بداه
عمر بقوله :

— هيهات يا سعد .

فقال سعد :

— هيهات يا عمر ، والله ما جاورنى أحد هو أبغض الى من
جوارك .

قال عمر :

— ان من كره جوار رجل انتقل عنه .

قال سعد :

— انى لأرجو ان أخليها لك عاجلا الى جوار من هو أحب الى
جوارا منك ومن أصحابك (١٠) .

(٩) ابن قتبية : الامامة والسياسة ١٠/١ .

(١٠) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد : المجلد الثانى ص ٤ .

وعاش سفين من عهد عمر دون أن يعرض له واحد من المسلمين بسوء (١١) .



ومن عارض خلافة أبى بكر الأمد قصير أبو سفيان بن حرب ، ويقال أنه عرض عليا والعباس على المطالبة بالخلافة ، وعرض عليها المساعدة « بالخيال والرجل » ، ولكنها رفضا أن يشعلا مثل هذه الفتنة . ومن عجب أن ينقل الدكتور عمارة (١٢) خبرا عن ابن أبى حديد مؤداه أن أبا سفيان لما امتنع عن مبايعة أبى بكر طلب عمر من أبى بكر أن يمنحه الصدقات التى جبعها مقابل المبايعة ، فأخذ أبو بكر بمشورة عمر ، ورضى أبو سفيان ، وبايع أبا بكر (١٣) .

وهو خبر بين الضعف ، فما كان أبو بكر الصديق التقى النقي ليهب صدقات المسلمين « رشوة » لأبى سفيان كي يبايعه ، ولم يكن

(١١) مات سعد بن عبادة قتيلا فى « حوران » ببلاد الشام فى خلافة عمر — رضى الله عنه — ولكن الدكتور عمارة ينقل عن ابن أبى الحديد عدم استمعه « أن يكون خالد بن الوليد هو المذبر لقتل سعد بن عبادة بترابى لأبى بكر الصديق ، ولم يكن لأبى بكر أو لعمر علانة أو علم بهذا الاغتيال . [الجلالة ونشأة الأحزاب الإسلامية ١٠٨] .

والخبر ظاهر الوهن لأن سعد بن عبادة مات فى عهد عمر . فكيف يرضى خالد أبا بكر بهذا الاغتيال — على افتراض أن سعدا مات غيلة . هذا وخالد بن الوليد عاش طيلة حياته نقي الصنعة من مثل هذا الفدر .

(١٢) الخلافة ، السابق ١١٠ .

(١٣) كان النبى — صلى الله عليه وسلم — قد عين أبا سفيان لحبع الصدقات بعض الأنحاء .

أبو سفيان في المهاجرين أرفع مقاما وأخطر شأنًا من يسعد بن عبادة في الانتصار بعمامة والخزرج بخاصة ، ومع ذلك لم يحاول أبو بكر — رضى الله عنه — أن يستبيله إليه بطريقة غير مشروعة طمعا في أن يبايعه .

والواقع أن أبا سفيان — وإن كان قد امتنع عن مبايعة أبي بكر لأيام أو أشهر — قد بايعه بعد ذلك طواعية دون تهريب أو ترغيب ، بعد أن اكتشف أن هذا الامتناع لن يأتى بثمره ، ورأى حكم أبي بكر يزيد مع الأيام قوة وثباتا .



ولكن كان على بن أبى طالب هو أشهر المعارضين لخلافة أبى بكر ، ومعه فاطمة وعدد من الهاشميين ، ورفض أبو بكر أن يكره عليا على مبايعته ، وقال « لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة الى جنبه » (١٤) . فلما ماتت فاطمة بعد وفاة الرسول — عليه السلام — بايع على أبا بكر طواعية على رعوس الأشهاد في المسجد « فعظم حق أبى بكر ، وذكر فضيلته وسابقته ، ثم مضى فبايعه ، فأقبل الناس على « على » فقالوا : أصبت يا أبا الحسن وأحسنتم » (١٥) .

(١٤) الإباة والساسة ١٣/١ .

(١٥) الساسة ١٦/١ .

فلما تمت البيعة لأبى بكر أقام ثلاثة أيام يقيل الناس ، ويستقبلهم ، يقول : قد أفلتكم فى بيعتى ، هل من كاره؟ هل من مبعض ؟ فيقوم « على » فى أول الناس فيقول : والله لا نقتليك ولا نستقتليك أبدا ، قد قريك رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لتوحيد ديننا ، من ذا الذى يؤخرك لتوجيه ديننا ؟ (١٦) .



والخلاصة أن المعارضة فى مبايعة أبى بكر بالخلافة لم تكن جماعية فى يوم السقيفة ، لأن المعارضة فى هذا اليوم كانت معارضة « لمبدأ » ، ولم تكن معارضة « لشخص » . . نعم كانت معارضة لمبدأ أن يتولى الخلافة واحد من غير الأنصار . وتحولت هذه المعارضة الاجماعية الى تأييد اجماعى على أن يكون الخليفة منهم كما شرحنا ذلك فى الصفحات السابقة . . . ثم كان الاجماع على مبايعة أبى بكر استجابة لهذا المبدأ .

ولكن بقيت هناك معارضات فردية انتهت بمرور الأيام ، وإن أخذ بعضها صورة جماعية صغيرة تمثلت فى على وفاطمة والزبير وبعض بنى هاشم . ثم انهارت هذه المعارضة بعد موت فاطمة كما رأينا .

(١٦) السابق ١٦/١ . وانظر تفاصيل مبايعة على انا بكر فى السابق

١٢/١ — ١٦/١ .

وقد زاول المعارضون حقهم في الاعتراض والرفض بحرية
تامة دون ضغط من أحد ، وعاش سعد بن عبادة ومات وليس في
عنقه بيعة أى من الامامين أبى بكر وعمر .

كما أن الذين تحولوا من المعارضة الى التأييد تحولوا عن
رضا واختناع درن قهر أو اجبار .

٢ - حرب الردة

وواجه أبو بكر معارضة كثير من المسلمين حين قرر محاربة المرتدين . لقد اشترابت أعناق النفاق بالدينونة وارتدت العرب وظهر المتنبئون : مسيلمة الكذاب والأسود العنسي ، وطلحة الأسدي ، وسجاح التميمية ، ومع كل رجاله وقوته وسلاحه ، ومن العرب من ارتد نهاما عن الإسلام الى الكفر البواح ، ومنهم من قال : نقيم الصلاة ولا نؤدى الزكاة ... وصمم أبو بكر على أن يحارب مانعي الزكاة محاربتة من انسلخ عن الإسلام تماما .

قال له الناس : اقبل منهم يا خليفة رسول الله ، فإن العهد حديث ، والعرب كثير ، ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب ، مع أنا قد سمعنا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يقول : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها ، وحسابهم على الله » . قال أبو بكر : « هذا حقها ، لا بد من القتال » .

فطلب الناس من عمر أن يخلو بأبي بكر ، ويقتنعه بما يرى الناس ... ولكنه اشتد بالقول على عمر ، وقال « ... ولو لم أجد أحدا أقاتلهم به لقاتلتهم وحدي ، حتى يحكم الله بيني وبينهم ، وهو خير الحاكمين . وقد سمعت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يقول : أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث : « شهادة أن

لا اله الا الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة . « فوالله الذى
لا اله الا هو لا أقصر دونهن » (١) .

وهذا يعنى ان الخليفة باصراره على الحرب يكاد يكون
بمفرده فى جانب ، وغالبية المسلمين « رأيا معارضا » فى جانب آخر .
فما أسانيد المعارضين فى رأيهم ؟ وعلام اعتمد أبو بكر فى الوجهة
التي أصر عليها ؟

واضح أن المعارضين اعتمدوا على سندين :

السند الأول : الحديث النبوى الشريف ، وقد فهموا منه أن
الشخص اذا نطق بالشهادتين حرم قتله وقتاله .

السند الثانى : واقع الحال : فالمرتدون كثرة ، والمسلمون
قلّة ، ومقاتلتهم فى هذه الحال مخاطرة غير مأمونة العواقب .
ويفهم من بعض الروايات أن المسلمين لم يكونوا يعارضون
مبدأ الحرب لذاته ، بل لأن الوقت غير مناسب لقتال المرتدين ،
ولا مانع من شن الحرب عليهم اذا ما أفاق المسلمون من الآثار
النفسية التى هزتهم بمصيبتهم فى رسول الله — صلى الله عليه
وسلم — واذا ما سنحت الفرص التى تمكنهم من هؤلاء . وقد
بسمتأس لهذا بما طلبه عمر من أبى بكر من أن « يتألف الناس ،
وبرغق بهم ، فانهم بمنزلة الوحش » (٢) . فالمطلوب إذن غترة
لاانتقاط الأنفاس ، واعداد النفوس ، واستخدام الرفق واللين ،

(١) انظر : الامامة والسياسة ١٧/١ .

(٢) انظر : عبد المتعال الصعدي : القضايا الكبرى فى الاسلام ٧٤ .

فقد تؤدي هذه السياسة الى أن يثوب الناس الى رشدكم ودينهم ،
والا جابهم المسلمون بالحرب وهم أحسن حالا وأشد قوة من ذي
قبل .



أما أبو بكر — رضى الله عنه — فقد استند الى نص صريح
وهو حديث النبى — صلى الله عليه وسلم — : « أمرت أن أقاتل
الناس على ثلاث : شهادة أن لا اله الا الله ، وإقام الصلاة ،
وإيتاء الزكاة » .

كما قاده اجتهاده فى الحديث الذى استشهد به عمر الى أن
عصبة الدماء والأموال ، أى حرمة قتال من نطق بالشهادة رهينة
بإداء حق المال الذى هو الزكاة . « وأبو بكر كان خليفة مجتهدا ،
فله الحق فى أن يستنبط الأحكام الشرعية من مصادرها ، ويطبقها
على ما يجد من القضايا ، والمجتهد يجب عليه أن يعمل بما يوديه
اليه اجتهاده ، ولا يجوز له أن يقلد غيره فى الرأى » (٣) .

ويرى العقاد أن أبا بكر — وهو الذى كان مثلا فى الاقتداء
بالرسول حيثما سميت سابقة بقاس عليها — قاس الزكاة على
الصلاة : فقد ذهب أناس من الثقفين يعرضون على النبى — عليه
السلام — أسألهم على أن بعفيهم من الصلاة ، فقال عليه السلام :
« لا خير فى دين لا صلاة فيه » .

(٣) د. على عبد الواحد واقى : 'حتون الإنسان فى الإسلام' ٢٤٨ .

وكذلك لآخر في دين لا زكاة فيه ، فاذا جاء المرتدون ويزعمون
أنهم مسلمون يقبلون فرائض الاسلام ، ولا يقبلون الزكاة فليس
أبو بكر الذى يقبل منهم ما يزعمون (٤) .



وبعد كل أولئك نجد من حقنا أن نرفض مذهب من يتهم خليفة
رسول الله بالاستبداد بالرأى والجور على روح الشورى ، وأنفال
رأى الأغلبية . . . الى آخر هذه المزاعم المنفوشة ، فلم يكن وراء
اصرار أبى بكر ومعارضة المعارضين الا باعث واحد هو « الخوف
على الاسلام » ، فمنطق أبى بكر يعتمد على أن البدار بالقتال خير
وسيلة للدفاع وحماية الاسلام وحفظ ديار المسلمين . والمعارضون
انطلاقا من هذا الباعث أيضا كانوا يرون أن « التأنى وتأليف
القلوب » هو الوسيلة المثلى لتحقيق هذا الهدف .

ثم كان المعارضون هم أسرع الناس لقتال المرتدين ، لأنها
معارضة لم يكن وراءها الا الغاية النبيلة والباعث الشريف .

فقصه أبى بكر مع المرتدين وما نعى الزكاة « لا تعنى الا أنه
عرفت الحق قبل عمر ، ثم ما لبث أن أقنع به صاحبه فأيد وجهة نظره ،
واتفقا جميعا على تنفيذها . وخطأ عمر في موقفه ابتداء مع
المرتدين ، كخطئه بعد وفاة الرسول حين أنكر موته ، وتوعد من
يقول به ، ثم تاب الى الحقيقة التى قررها أبو بكر في يقين وتؤدة (٥) .

(٤) العقاد : عبقرية الصديق ٣٢ .

(٥) محمد الغزالي : الاسلام والاستبداد السياسى ٥٤ .

وأثبتت الأحداث بعد نظر أبى بكر ، وتحققت الانتصارات
الباهرة ، وعاد لواء الاسلام يرفرف من جديد على كل أنحاء
الجزيرة العربية .

قال أبو رجاء البصرى :

— دخلت المدينة فرأيت الناس مجتمعين ، ورأيت رجلا يقبل

رأس رجل ، ويقول له : أنا نداؤك ، ولولا أنت لهلكنا .

قلت من المتقبل ؟ قالوا : هو عمر يقبل رأس أبى بكر فى

قتال أهل الردة اذ منعوا الزكاة حتى اتوا بها صاغرين (٦) .

(٦) العقد : عبقرية الصديق ١٤٢ .

٣ — بعث أسامة بن زيد

جاء في تاريخ الطبرى :

لما بويع أبو بكر — رضى الله عنه — وجمع الانصار فى الأمر الذى ائترقوا فيه قال « لیتم بعث أسامة » . وقد ارتدت العرب اما عابة ، واما خاصة فى كل قبيلة ، ونجم النفاق ، واشرايت اليهود النصارى . والمسلمون كالغنم فى الليلة المطيرة الثشائية لفقد نبيهم — صلى الله عليه وسلم — وقتلهم ، وكثرة عدوهم . فقال له الناس « ان هؤلاء جل المسلمين والعرب — على ما ترى — قد انتقضت بك ، فليس ينبغى لك ان تفرق عنك جماعة المسلمين » .

فقال أبو بكر « والذى نفس أبى بكر بيده لو ظننت ان السباع تخلفنى لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ولو لم يبق فى القرى غيرى لأنفذته » (١) .



وواضح مما حكاه الطبرى ان غالبية المسلمين كانوا فى جانب وأبو بكر فى جانب آخر . وأصر أبو بكر على أن يسير البعث على الرغم من أن أسامة نفسه أرسل عمر — وقد كان جنديا فى هذا

(١) تاريخ الطبرى ٢٢٥/٣ .

وكان بعث أسامة قد بدأ السر فى حبة الرسول فلم يجاوز آخرهم الخندق حتى تبض رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فوقف أسامة بالناس .

البعث — الى أبى بكر ليسمح له بالرجوع هو ومن معه من الناس لحماية المدينة .

فلما أصر أبو بكر على تسير البعث طلب الانصار من عمر أن يطلب من أبى بكر أن يولى القيادة رجلا أقدم سنا من أسامة ؛ فكان جواب أبى بكر « لو خطفتنى الكلاب والذئاب لم أرد قضا ، قضى به رسول الله — صلى الله عليه وسلم » .

فلما أبلغه رغبة الانصار أن يستبدل بأسامة قائدا أقدم سنا وثب أبو بكر — وكان جالسا — فأخذ بلحية عمر ، وقال له « ثكتك أمك وعمتك يا ابن الخطاب ، استعمله رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وتامرنى أن أنزعه ؟! » (٢) .



فالذين عارضوا « بعث أسامة » كانت معارضتهم ذات شقين :

— معارضة تسير البعث ذاته ، وهذا هو الشق الاصلى : مع الانتفاع بهذا الجيش في حماية المدينة أو الاسهام في محاربة المرتدين . ومن عجب أن أول من كان يرى هذا الرأي ، أو على الأقل كان من أنصاره « أسامة بن زيد » وكانت حجته في ذلك أن معه « وجهه الناس وحدهم » (٣) ،

(٢) انظر تاريخ الطبرى ٢٢٦/٣ .

(٣) حد الناس : أغلبهم وقوتهم .

وانه لا يأمن « على خليفة رسول الله ، وثقل (٤) رسول

الله ، وأثقال المسلمين أن يتخطفهم المشركون » (٥) .

أما الشق الثانى فهو معارضة الأنصار فى أن يكون أسامة

قائدا للبعث فى حالة اصرار أبى بكر على انفاذ هذا البعث للقتال .

وفى الأمرين لم ينزل أبو بكر على رأى المعارضة الذى يمثل

غالبية الناس ، وهو فى ذلك مستند الى سنة النبى — عليه السلام —

فعلا وقولا :

— فالنبى — عليه السلام — هو الذى جيش هذا الجيش .

— والنبى — عليه السلام — هو الذى نصب أسامة عليه

قائدا .

— والنبى — عليه السلام — فى مرض موته كان يوصى ويلح

فى الإيصاء بضرورة ارسال هذا البعث .

وأبو بكر ما كان لينقض فعلا أبرمه رسول الله

— صلى الله عليه وسلم أو ينتقض قولا قاله ، أو يغفل عن

وصية أوصى بها . وقد كان يفخر ويعتز بأنه « متبع لا مبتدع » .

والذين يجعلون اصرار أبى بكر وتشبثه برأيه من قبيل

الاستبداد الذى يغفل الشورى ويدخل فى نطاق حكم الفرد المطلق

ينسون أن الشورى لا مكان لها فى هذا المقام الذى تحكمه « سنة

(٤) الثقل (بفتح تين) : متاع المسافر وحشبه وكل شيء نفيس مصون .

(٥) انظر الطبرى ٢٢٦/٣ .

نبوية « قولية وفعلية ملزمة ، وهى بعد انتقال صاحبها الى الرفيق الأعلى أكثر الزاما ، لا من قبيل الوفاء فحسب ، ولكن حرصا على الدين بعد انتقال صاحبه وانقضاء الوحي .

وسار البعث ، وحقق — بالصبر والمصابرة والايمان — نتائج باهرة تقطع بعد نظر أبى بكر وسعة أفقه ، وكان من هذه النتائج ما هو عسكرى ومنها ما هو نفسى ، وصفوة ما يقال انه انتصر على عدوه فمحا ما أصاب المسلمين من ذكريات « مؤتة » الأليمة ، وعاد بالأسلاب والغنائم والسبعة الطيبة (٦) .

وأعاد البعث للمسلمين هيبتهم فى مناطق حدود الروم ، تلك الهيبة التى ظن اعداء الاسلام انها انتكست الى الأبد يوم مؤتة . ومن أهم النتائج النفسية ما أشار اليه العقاد من أن بعثة أسامة « كانت لا تمر بقبيل يريدون الارتداد الا تخوفوا وسكنوا : وقالوا : نياما منهم : لو لم يكن المسلمون على قوة لما خرج من عندهم هؤلاء » (٧) .

(٦) يرى بعض المؤرخين المحدثين أن بعثة أسامة إنما أرسلت ثارا لأبيه زيد الذى قتل فى معركة مؤتة ، وأن قتاله فى تلك المعركة قد مات لتوه ، ثم بتساءلون : إنما كان من المستطاع أرجاء البعثة وقد أدرك ثار القائد القتل ؟ ويفند العقاد هذا الراى الذى يحصر أغراض البعثة فى ذلك الغرض الوحيد لأن مقتل قائد فى معركة ليس بالجريمة الفردية التى يعاتب عليها قاتل القائد وحده ، وإنما المسألة هنا مسألة الجيش كله ، وهيبة الأمة التى أرسلت ذلك الجيش ... فان لم يقع فى روع الأعداء المقاتلين أن ذلك الجيش قوة تهاب ، وتنال حقها من الثأر فقد بذل الغرض كله من القتال .

[انظر العقاد : عبقرية الصديق : ١٢٨ — ١٣٠] .

(٧) السابق ١٣٠ .

كما لقن أبو بكر المسلمين درسا عمليا في ضروره اطاعه القيادة والامثال لها ، فقد خرج يشيع الجيش وهو ماشى ، وأسامة راكب ، فقال له أسامة « والله لتركبن أو الأنزلن » . فقال الخليفة « والله لا تنزل ، والله لا أركب ، وما على ان أغبر قدمى في سبيل الله ساعة ؟! »

ثم قال له « يا أسامة ان رايت ان تعيننى بعمر فافعل » فأذن له أسامة (٨) .

تم ذلك بمشهد من الجيش كله ، ولا شك ان الذى يشهد الموقفين ، ويسمع ما دار فيهما لن يكون فى نفسه بعد ذلك ذرة واحدة من الاستهانة بقيادة أسامة وهو يرى الخليفة يعظم شأنه ويودعه ماشيا ، ويستأذنه أن يسمح لعمر بن الخطاب — وقد كان جنديا تحت امرة أسامة — بالعودة الى المدينة ليستعين به أبو بكر فى ادارة شؤون الدولة ، فقد كان منه بمثابة وزيره ويمينه .

وقد كان أبو بكر غنيا عن توديع أسامة وجيشه على هذه الشاكلة ، كما كان غنيا عن استئذان أسامة فى اعفاء « الجندي » عمر من هذا البعث ، اما ابتداء ، واما بعد انخراط عمر فى الجيش . فلا لوم على « القائد الأعلى » اذا لم يفعل ذلك ، ولا لوم عليه

(٨) انظر الطبرى ٢٢٦/٣ .

إذا ما أصدر أمرا « فوقيا » بسحب جندي من الجيش دون استئذان قائده . وإنما قصد أبو بكر بما فعل أن يعلم الناس درسا في من الطاعة والتعامل مع القيادة — وخصوصا العسكرية — في مثل هذه الظروف التي كانت أحوج الظروف لمثل هذه الدروس .

٤ — استخلاف عمر بن الخطاب

لما نزل بابى بكر مرض الموت دعا عبد الرحمن بن عوف وقال له « أخبرنى عن عمر » فقال « انه أفضل من راىك ، الا أن فيه غلظة » . فقال أبو بكر « ذلك لأنه يرانى رقيقا ، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيرا مما هو عليه ، وقد رمته ، فكنت اذا غضبت على رجل أرانى الرضاء عنه ، واذا لنت له أرانى الشدة عليه » .

ودعا أبو بكر عثمان بن عفان ، وسأله عن عمر فقال « سيرته خير من علانيته ، وليس فينا مثله » .

واستكنهما أبو بكر ما سمعا . ولكن بعض من كان خارج بيت أبى بكر استنتج من دخولهما ويقائهما حيناً مع أبى بكر أن وراء الأمر استقرار رأى أبى بكر على استخلاف عمر . ومن هؤلاء طلحة بن عبيد الله الذى دخل على أبى بكر يبدى اعتراضه ويقول « استخلفت على الناس عمر ، وقد رايت ما يلتقى الناس منه وأنت معه ، وكيف به اذا خلا بهم ، وأنت لاق ريك فسائلك عن رعيتك ؟ » .

فقال أبو بكر « اجلسونى » فأجلسوه ، فقال « أبالله تخوفنى ؟ اذا لقيت ردى ، فسألنى قلت : استخلفت على أهلك خير أهلك » .

ثم أمارى على عثمان كتاب استخلاف عمر . وقرىء الكتاب على الناس ، وكان أبو بكر قد أشرف عليهم وقال « أترضون بمن

استخلفت عليكم ؟ غانى ما استخلفت عليكم ذا قرابة ، وانى قد
استخلفت عليكم عمر ، فاسمعوا له واطيعوا ، غانى والله ما أوت
من جهد الراى « فقالوا : سمعنا وأطعنا .

ثم أحضر عمر فثال له « انى قد استخلفتك على أصحاب
رسول الله — صلى الله عليه وسلم » . وأوصاه بتقوى الله ،
وذكره بالجنة والنار وطريق الحق والفلاح (١) .

ونخرج مما سبق بعدد من الحقائق والملاحظات تتلخص
بما يأتى :

١ — أن أبا بكر استشار بعض الصحابة فى استخلافه عمر ولكن
كان ذلك فى نطاق ضيق جدا .

٢ — أن من عارض فى استخلاف عمر لم يسجل عليه مأخذا أو خلقا
جوهريا من ظلم أو فسق أو فساد ذمة ، أو أية صفة من
الصفات التى تخل بالشرف . وانما أخذ عليه الشدة والغاظة ،
وهو مأخذ لا يكاد يختلف عما أخذه عليه من شهدوا بأنه أحق
بالخلافة من غيره .

٣ — أن أبا بكر كان يرى أن عمر هو أصلح الناس للخلافة ،
ومع ذلك لم يفرضه على الناس ، وانما كان كل ما فعله هو
مجرد ترشيح له لا يسلب الناس حق الاعتراض عليه .

(١) انظر الكامل لابن الأثير ٢/٢٥ .
وانظر كذلك لابن حجر الهيئى : الصواعق المحرقة ٨٩ .

« وهذا الترشيح يملكه الخليفة القائم كما يملكه كل واحد من المسلمين » (٢) ولكنه لا يعطى الحق لعمر أن يكون خليفة بعد أبى بكر ضربة لازب . وكل ما يقوم به أهل الحل والعقد فى هذا المجال هو أقرب الى الترشيح منه الى البيعة . وفى ذلك يقول الماوردى : فاذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصنفوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا ، وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس الى طاعته ، ولا يتوانون عن بيعته » (٣) ثم تكون البيعة العامة بعد ذلك ، ولا يكون الشخص المختار خليفة الا بها .

ونجد بايع الناس عمر بالخائفة فى المسجد امام أبى بكر ، ولم نجد من اعترض على هذا الترشيح بعد خروج أبى بكر الى الناس ، نهى اذن بيعة عامة ، تمت بأغلبية الناس ، ان لم يكن بهم جميعا .

وبعض الروايات تذكر أن أبا بكر جمع الناس فى مرض موته وأحلهم من بيعته ، ومثال لهم « فأمرُوا عليكم من أحببتم . . . » فلما عجزوا عن ذلك وكلوه فى أن يختار لهم ، فطلب دخول بعض الصحابة — على ما بينا سابقا — منهم عثمان وعبد الرحمن بن عوف (٤) .

(٢) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ١١٩ .

(٣) الإمام السلطانية ٧ .

(٤) انصار : ابن الحوزى : سيرة عمر بن الخطاب ٤٤

وهذه الرواية الأخيرة تعنى أن ما تم كان « تفويضاً » من المسلمين لأبى بكر فى اختيار أصلح الناس لترشيحه للخلافة ، والمرشح — كما ذكرنا — لا يصبح خليفة إلا بالبيعة .



وبالنظر الى هذه الروايات جميعاً ومحاولة التوفيق بينها نستطيع أن نستخلص أن تولى عمر الخلافة قد مر بالمراحل الآتية :
(أ) خروج أبى بكر للناس فى مرض موته ، واحلالهم من بيعته ، وطلبه منهم أن يختاروا من يشاعون خلافته ، على أن يتم ذلك فى حياته منعاً للفرقة والخلاف .

(ب) تفويض الناس له أن يختار لهم أصلح من يرى .
(ج) استبيانه رأى بعض الصحابة فى عمر مثل عبد الرحمن ابن عوف وعثمان بن عفان . ودخول آخرين عاصيه مثل طلحة بن عبيد الله .
(د) تكليف أبى بكر لعثمان بكتابة كتاب استخلاف عمر من بعده .

(هـ) خروج أبى بكر للناس بالكتاب ، ومسؤولهم ان كانوا يوافقون على عمر ، فكان اجتماعهم على مبايعته ، وهو — كما يقول العقاد — اجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده (٥) .



(٥) عبقرية عمر ٢٢٢ .

فدور أبى بكر هنا لم يزد على الترشيح ، ولم تبدأ خلافة
عمر زمنيا وفعليا الا من مبايعة الناس له . وهذا يعنى أن أبا بكر
لم يستخلف عمر بالمفهوم الاصطلاحي الدقيق ، أى بنقل السطة
اليه من بعده ، رضى الناس أو رفضوا .

ولكن قد يعترض على ذلك بأن عمر بعد أن طعنه أبو لؤلؤة
المجوسى وسأله بعض الناس أن يستخلف قال « ان استخلف فقد
استخلف من هو خير منى ، وان أترك فقد ترك من هو خير منى » (٦)

ولكنه اعتراض فى غير محله لأن مفهوم الكلمة هنا لا يعنى
الا « الترشيح » ، وقرائن الأحوال ، والواقع والملايسات التاريخية
التي أحاطت بما قام به أبو بكر - وقد ذكرناها - لا تحتل الا هذا
التوصيف ، ولا تجعل للكلمة مفهوما غير هذا المفهوم . وعمر بتحديد
« ستة الشورى » قد وفق فى الواقع بين السنتين : سنة الترك
وسنة الاستخلاف بالمفهوم الذى ذكرناه . والترك يظهر فى أنه لم
يرشح واحدا على سبيل التحديد . ولكنه أخذ من الاستخلاف تحديد
دائرة فى نطاقها ستة يختار المسلمون منهم واحد ، فلما تم تشاور
الستة وقدم عبد الرحمن بن عوف للمسلمين عثمان بن عفان لم
يعد هذا كونه ترشيحا ، فلما تحول الى «بيعة» أصبح عثمان
خليفة للمسلمين من الوقت الذى تمت فيه هذه البيعة (٧) .

(٦) انظر تاريخ الطبرى ٢٢٧/٤ .

(٧) راجع فى بسط فكرتى الترشيح والبيعة والفرق بينهما : كتاب الدكتور
ناضل زكى : الفكر السبائى العربى الاسلامى ١٧١ - ١٧٤ . وكتاب الدكتور
العلى : الحريات العامة ٢٢٢ - ٢٢٥ .

وأخيرا من حقنا أن نسأل عن مكان المعارضة في غمار هذه الأحداث ؟

الواقع أن صوت المعارضة كان خافتا ، وكان فرديا ، وانشصر في مرحلة بداية تفكير أبى بكر في ترشيح عمر ، ولم يكن الاعتراض — من وجهة نظرى — جادا ، وأبو بكر نفسه لم ينكر هذه الخليفة ... خليفة الشدة والصرامة في عمر ، وقد بررها تبريرها الواقعى الصحيح وهو ما يلمسه عمر فيه من رحمة ولين . وكان النبى — صلى الله عليه وسلم — يدرك أبعاد هاتين الخليقتين المختلفتين فهما وينتئى عليهما ، لذلك شبه أبى بكر بإبراهيم وعيسى ، وشبه عمر بنوح وموسى عليهم السلام (٨) .

كما برر عمر — رضى الله عنه — هذه الخليفة فيه بقوله « كنت مع رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عبده وخادمه ، وكان من لا يبلغ أحد صفته من الدين والرحمن ، وكان كما قال الله : « بالْمُؤْمِنِينَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ » فكنت بين يديه سيفا مسلولا حتى يغمدنى أو يدعنى فأمضى ... ثم ولى أمر المسلمين أبو بكر ، فكان من لا ينكرون دعتهم وكرمه ولينه ، فكنت خادمه وعونه ، أخلط شدتى بلينه ، فأكون سيفا مسلولا حتى يغمدنى أو يدعنى فأمضى ... ثم انى وليت أموركم أيها الناس ، فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت — أى ضوعفت — ولكنها إنما تكون على أهل الظالم والتعدى على

(٨) انظر العقاد : عبرة عبر ١١ .

المسلمين ، أما أهل السلامة والدين والقصد ، فأنا أليّن لهم من بعض لبعض (٩) .



ويرى أبو الأعلى المودودي أنه وإن كان الأصل أن يأخذ الإمام برأى الأغلبية ، إلا أن هذا الأصل لا يغطى الإمام حقّه فى الأخذ برأى الأقلية ، كما أن له أن يقضى برأيه على مسؤوليته ، وفى هذه الحال يكون على جمهور المسلمين مراقبته ، فإن رأوه يتبع الهوى فى عمله فلهم أن يعزلوه (١٠) .

ويؤيد هذا الرأى الدكتور على عبد الواحد وفى ويرى أن الخليفة — وخصوصا المجتهد مثل أبى بكر — اذا خالف غيره وعمل برأيه فذلك نابع من مسؤوليته أمام الأمة ، وحقها فى محاسبته عن نتائج أعماله . ولا يتسق مع العدالة — على حد قوله — ولا مع المنطق فى شىء أن يلزم الخائنة برأى مخالف لرأيه ثم يحاسب على نتائج هذا العمل (١١) .

(٩) العقاد : السابق ١٤ — ١٥ .

(١٠) نظرية الاسلام وهديه ٥٨ .

(١١) حقوق الانسان فى الاسلام ٢٤٩ .

في عهد عمر بن الخطاب

١- توزيع الأرض

بقدر ما كان عمر بن الخطاب شديدا صارما في الحق كان
رحيما بالمسلمين حريصا على كل ما ينفعهم ويصلح من شأنهم .
وبعد أن اتسعت الفتوح وسجل المسلمون انتصاراتهم الباهرة
على الفرس والروم ، وتدثقت الأموال على المسلمين ، وارتفع
بذلك مستواهم المعيشي والاجتماعي كان عمر سعيدا بسعادة
المسلمين لهذا الثراء الذي هبط على الفاتحين حتى تمنى بعض من
اشترك في هذه الفتوح أن يقبض عمر يده ، ويحبس بعض هذا
المال عنهم ، وهو ما اقترحه عليه « خالد بن عرفة العنزي »
الذي قدم على عمر من جبهة العراق يحمل له بشرى النصر وتدثق
المال على الفاتحين .

ولكن عمر رفض اقتراحه قائلا : « إنما هو حقهم أعطوه ،
وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه ، فلا تحمدني عليه ، فإنه لو
كان من مال الخطاب ما أعطيتهموه ، ولكني قد علمت أن فيه فضلا ،
ولا ينبغي أن أحبسهم عنهم .. » (١)

كانت هذه وجهة عمر في توزيع العطاء والغنائم على المسلمين
دون أن يحبس من هذه الأموال شيئا مهما كانت زيادتها وتدثقتها .

(١) طبقات ابن سعد ٢٩٨/٣ .

فإنما « هو حقهم » يجب أن يستوفوه ولا يحرموا منه شيئاً . ولكن
ماذا عن الأرض المفتوحة ؟



ظهر الحكم العملى فى هه المسألة — الأول مرة — حين فتح
النبي — صلى الله عليه وسلم — خيبر بعد قتال . فقسمها بين
المسلمين ، ولم يكن للنبي من العمال ما يكفون عمل الأرض فدفعتها
الى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها ، فلم تزل على ذلك
حياة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وحياة أبى بكر ، حتى
كان عمر ، فكثر العمال فى أيدي المسلمين ، وقبوا على عمل
الأرض ، فأجلى عمر اليهود الى الشام ، وقسم الأموال بين
المسلمين (٢) .

فتوزيع الأرض على المسلمين ، وملكتهم لرقبتها لم يمنع
رسول الله — صلى الله عليه وسلم — من الافادة الكاملة من خبرة
أهلها فى زراعتها على نصف خراجها ، وذلك لعدم توفر الخبرة
الزراعية عند المسلمين ، ولأن الدولة الجديدة فى حاجة الى
جهودهم فى الفتوح والجهاد من ناحية أخرى ، وقد يكون فى ذك
ايضا تأليف لقلوب اصحابها من ناحية ثالثة (٣) .

(٢) انظر : القاسم بن سلام : كتاب الأموال ٥٨ . ويحيى الترسى :
الخراج ١٨ . ومحمد رواس ثلثة حى : موسوعة فقه عمر بن الخطاب ٦٢ .
وقطب ابراهيم : السباسة المالكة لعمر بن الخطاب ٦٧ .
(٣) راحم : د. أحمد الحصرى : السباسة الاقتصادية والنظم المالية
فى الفقه الاسلامى ١٨٤ — ١٨٧ .

لم تثر الأرض المفتوحة مشكلة في عهد النبي — صلى الله عليه وسلم ، وعهد خليفة أبي بكر . ولكن ظهر ذلك في عهد عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — فماذا يعمل بكل هذه الأراضي الفسيحة التي آلت الى حكم المسلمين ؟ وماذا يكون مصير أهلها المقيمين عليها ؟ . وكان على الحل الذي يقرر لهذه المشكلة يتوقف مصير هذه البلاد وسكانها في كل الأجيال التي تتلو (٤) .

جاء في بعض المصادر التاريخية ان عمر بن الخطاب فكر ابتداء في قسمة هذه الأراضي بين الفاتحين حينما قدم « الجابية » ، فلما هم بذلك قال له معاذ بن جبل « والله اذن ليكون ما تكره ، انك ان قسستها صار الريع العظيم في ايدي القوم ، ثم يبيدون ، فيصير ذلك الى الرجل الواحد أو المرأة ، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدا ، وهم لا يجدون شيئا ، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم . » (٥)

كان هذا هو رأى معاذ بن جبل — رضى الله عنه — مدعما بأدلة رآها . (٦) وكان لابد من اتخاذ حكم حاسم في هذه المسألة

(٤) د. الرئيس : الخراج في الدولة الإسلامية ١٠١ .

(٥) ابن سلام : الأموال ٦١ .

(٦) ذكر الدكتور قلعة جى أن الذي أشار على عمر بترك قسمة أراضي المقاتل والناس هو عبد الرحمن بن عوف ، ونسب هذه الرواية الى أبي يوسف في الخراج [ميسرة فتحه عمر بن الخطاب ٦٢] . وهذا غير صحيح ، والصحيح ما أثبتناه إذ أن أبا يوسف ذكر نقيض ذلك : أي أن عبد الرحمن بن عوف كان ممن يرون تقسيم الأرض على الفاتحين [الخراج ٦١] .

التي اتسعت لتشمل الأرض المفتوحة في العراق والشام ومصر .
وخاصة بعد أن أرسل القادة الفاتحون يسألون عمر — رضى الله
عنه — تقسيم هذه الأراضى ، ومن هؤلاء سعد بن أبى وقاص في
العراق ، وأبو عبيدة بن الجراح في الشام ، وبهذا رأى أشار
الزبير بن العوام على عمرو بن لعاص في مصر (٧) .

وقد استند هؤلاء في مشروعية تقسيم الأرض المفتوحة إلى
الأداة الآتية :

١ — السنة النبوية : فإن رسول الله — صلى الله عليه وسلم —
حينما فتح خيبر جعلها غنيمة فخمسها وقسمها . كما ذكرنا
من قبل .

٢ — قوله تعالى « واعلموا أن ما غنمتم من شئ فإن الله خمسـه
والرَسُولُ وأذى القَرِيبِ والْيَتَامَى والمَسْكِينِ وابنِ
المَسْبِيلِ (٨) » (٨) فإنه عام يعطى المسلمين المجاهدين
الفاتحين أربعة أخماس الغنيمة « وهى تشمل كل شئ فتشمل
الأموال المنقولة وغير المنقولة ، أى أنها شاملة لكل عقار
أو غير عقار من مساكن وأرض زراعية ومصانع وأدوات
وعروض تجارة وأموال سائلة .. » (٩) .



(٧) أنظر ابن سلام : الأموال ٥٩ ، ٦١ .

(٨) الأنفال ٤١ .

(٩) د. الحصرى : مرجع سابق ١٨٧ .

أما الأسانيد التي أعتمد عليها عمر ومن رأى رأييه ث عدم

توزيع الأرض على الفاتحين فهي :

١ — المصلحة العامة : فقد كان رضى الله عنه يهتم بأمر المسلمين لا فى حاضرهم فحسب ، ولكن فى مستقبلهم أيضا ، وهو الذى قال لخالد بن عرفطة — ضمن ما قال « ... فانى أخاف عليكم أن يليكم بعدى ولاة لا يعد العطاء فى زمانهم مالا . » (١٠) فحبس رقبة الأرض المفتوحة فى العراق والشام ومصر حتى يجعلها تدر خراجها على الاجيال القادمة ، وتكون موردا ثارا ، إنما من موارد الدولة الاسلامية .

٢ — النخس القرآنى : فحينما بعث اليه أبو عبيدة بن الجراح بكتاب من الشام يسأله فيها طلبه الفاتحون من تقسيم الأرض المفتوحة بينهم ، كتب اليه عمر مستشهدا بقوله تعالى « ما أفاء الله على رسوله منهم ... أولئك هم المصدقون » (١١) .

وقال : أن هؤلاء هم المهاجرون .

واستشهد بقوله تعالى « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم » (١٢) .

(١٠) طبقات ابن سعد ٢/٢٩٨ .

(١١) الحشر ٣ — ٨ .

(١٢) الحشر ٨ .

وقال : ان هؤلاء هم المهاجرون .

اما قوله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » ربنا انك رؤوف رحيم « (١٣) .

فالمقسود من اتوا من بعدهم .

يقول عمر — رضى الله عنه — بعد ذلك في كتابه « . . . فقد أشرك الله الذين بن بعدهم في هذا الشيء الى يوم القيامة .

فأقر ما أفاء الله عليك في أيدي أهله ، واجعل الجزية عليهم بقدر طاقتهم تقسمها بين المسلمين ، ويكونون عمار الأرض ، فهم أعلم بها ، وأقوى عليها ، ولا سبيل لك عليهم ، ولا للمسلمين معك أن تصيرهم فيئا « (١٤) .

فنحن هنا أمام رأيين . تعارضين تماما :

رأى خليفة المسلمين يؤيده نفر من المسلمين منهم معاذ بن جبل وعلى بن أبى طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله .

ورأى فريق معارض على رأسه عبد الرحمن بن عوف والزبير ابن العوام وبلال بن رباح .

(١٣) الحشر ١٠ .

(١٤) أبو يوسف : الخراج ٢٨٤ . وأنظر : جابر تميمة : أدب الخلفاء

الواشدين ١٣٥ .

وقد عبر من عارضوا عمر عن رأيهم بصراحة ووضوح وحرية
تامة ، بل بصراحة وشدة أحيانا — كما ينقل التاريخ — وكان أشد
الناس على عمر في معارضته بلال بن رباح — رضى الله عنه .

ونلاحظ كذلك أن كل فريق لم يسق رأيه الا وهو مسند على
ما يؤيده من أدلة شرعية يرى أنها الأرجح والأقوى في القضية
المتنازع عليها .

وحبس الأرض لم يكن هو رأى عمر ابتداء ، إنما كان رأيا
أشار به بعض الصحابة — كما رأينا — ومن حق عمر كتائد أعلى —
وبخاصة في حالة الحرب — أن يرجح رأى فريق على فريق ، كما
نرى في عصرنا الحاضر ، وبخاصة في حالة الظروف الطارئة والقوة
التاهرة .

كان عمر يقول « هذا رأيي » ومع ذلك لم يستبد به ، ولم
يفرضه فرضا ، فحينما طلب منه « المعارضون » أن يستشير
ستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا : فكان رأى عبد الرحمن بن
— أن تقسم الأرض بين الفاتحين . وكان رأى عثمان وعلى
حجة كراى عمر .

وكان من الممكن أن ينتهى الموقف عند هذا الحد ، ويمضى عمر
أيه ، وينفذ أمره ، ولكنه لجأ الى « التماسك » ، فاختار عشرة
من صفوة الانصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج .
وشرح عمر وجهتى النظر ، وأسائيد كل وجهة ، وأصدرت « اللجنة

العشرية « حكمها مشفوعا بحديثه » الراى رأيك ، فنعم ما قلت
وما رايت . ان لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال ، ويجرى
عابهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر الى مدنهم » .

وشهدت التجربة بعنصرية عمر وبعد نظره ، وعلى سبيل
التمثيل يذكر المؤرخون ان جباية الكوفة فقط قبل ان يموت عمر بعام
بلغت مائة ألف ألف درهم (١٥) .



ومما سبق نبتين ان مسألة أرض السواد والبلاد المفتوحة مرت
بالمراحل الآتية :

- ١ — تفكير عمر في توزيع الأرض على الفاتحين قبل ان تنور المسألة .
- ٢ — رجوعه عن ذلك استثناسا برأى بعض الصحابة .
- ٣ — معارضة الفاتحين لرأى عمر .
- ٤ — استشارة عمر بعض المهاجرين في المدينة فانقسموا بين مؤيد
ومعارض .
- ٥ — اجواء عمر الى تحكيم عشرة من الأنصار ، وترجيحهم رأى عمر
ومن معه .

(١٥) أنظر : الخراج لابی يوسف ٢٨٤ ، ٦١ وما بعدها . والخراج للقرشي
١٧ . الاموال لابن سلام ٥٧ — ٦٤ . والخراج للربس ١٠١ — ١٠٥ . ومجموعة
المؤلفات السياسية لعبد الله ٤٢٣ . والسياسة الاقتصادية . للحمري
١٨٦ — ١٩٣ . والسياسة المالية لعمر بن الخطاب لقلب ابراهيم محمد
٦٧ — ٧٤ .

وزيادة على ذلك استقشار عمر المسلمين في الرجل الأمين
الخبر الحصيف الذى يستطيع أن يقوم بمسح الأرض وحسرها
وتقدير الخراج عليها فأجمعوا على عثمان بن حنيف (١٦) .

وقد نجحت التجربة العمرية نجاحا باهرا ، فكان خراج
الكوفة في عام واحد فقط مائة مليون درهم ، غلا عجب ان يسير
عثمان وعلى على السنة العمرية في سياسة الأرض المفتوحة ، وقد
كان ذلك رأسها في حياته .



وربما كان ما حدث بشأن « الأرض المفتوحة » يمثل أهم
وأشهر صورة من صور المعارضة في عهد عمر ، لأنها تتعلق بجوهر
السياسة الاقتصادية للدولة وبمصر هذه البلاد المفتوحة المتراصة
الأطراف . ومن ناحية أخرى لأنها تمثل ما يمكن أن نسميه « معارضة
جماعية » ، ولا نعنى بالجماعية هنا أنها تمثلت في « حزب معارض »
له وجوده وثباته وشخصيته الاعتبارية ، وآراؤه في المواقف المختلفة
على نحو شببيه — ولو الى حد ما — بالأحزاب في وقتنا الحاضر .
ولكنى أعنى « بالمعارضة الجماعية » هنا أن عددا كبيرا من
المسلمين يعد بالمئات أو الآلاف تبني رأيا معيناً في مسألة معينة ،

(١٦) عثمان بن حنيف أنصارى أوسى ، شهد أحد المشاهد كلها ، استعمله
عمر على السواد وعلى البصرة ، سكن الكوفة ، وبقي الى زمان مسابرة .

وتحمس لها ، وسعى الى اقناع السلطة التنفيذية بها مدعمة بأدلتها الشرعية ، وقد ترتفع حدة هذه المعارضة لرأى السلطة القائمة ، ولكنها لم تبلغ درجة التمرد أو العصيان بالمخالفة العملية ، ثم تخلت المعارضة عن رأيها . . وبدأت تهدأ ، ولم يبق لها أى أثر فعلى أو نفسى ، وخصوصا بعد أن صمت إلى الأبد أعلى الأصوات معارضة . . . بلال — رضى الله عنه — فقد لاقى ربه بعد عدة أشهر .

٢ - الرعية والولاء

جمع العجم جموعا كثيفة من الجند في نهاوند استعدادا لمعركة فاصلة مع المسلمين ، وكان على رأسهم سعد بن أبى وقاص . وكتب سعد الى عمر بن الخطاب بذلك .

وفى اثناء هذا الحرج وتلك المحنة بدأ رجل أسدى يدعى « الجراح بن سنان » يشغب على سعد ، ويؤلب عليه الناس ، ولكن لم يستجب له الا قلة منهم . وأرسل الرجل الى عمر - رضى الله عنه - يشكو سعدا .

فبعث عمر محمد بن مسلمة ليكشف له عن حقيقة الأمر ، والمسلمون آنذاك - كما يقول الطبرى - فى الاستعداد للأعاجم ، والأعاجم فى الاجتماع . أى فى التعبئة العسكرية ، فكان محمد بن مسلمة لا يسأل قوما عن سعد الا قالوا « لا نعلم الا خيرا ، ولا نشتى به بدىلا ، ولا نقول فيه ، ولا نعين عليه » ، ما عدا رجلا واحدا هو « أسامة بن قتادة » الذى قال « ان سعدا لا يقسم بالسوية ، ولا يعدل فى الرعية ، ولا يغزو فى السرية » .

وسمع عمر بشكوى الشاكين على قلتهم ، وقال لهم « ان الدليل على ما عندكم من السر نهوضكم فى هذا الأمر ، وقد استعداد لقتالكم من استعداد ، وأيم الله لا يمنعنى ذلك من النظر فيما لديكم . » (١) .

(١) الطبرى ١٢٠/٤ - ١٢٢ .

وانظر كذلك : العقد : عبرة عمر ١٤١ - ١٤٣ .

وفي هذه الرواية التي يكاد يجمع عليها المؤرخون يعضح ما يأتي :

١ — أن الذين تمردوا بالرأى على سعد بن أبى وقاص ، واعترضوا على بقائه قائدا ، وشكوه الى عمر كانوا قلة قليلة ، اما الغالبية فقد شهدت له ، ووقفت معه ، علما بأن عمر — رضى الله عنه — سير سعد بن أبى وقاص لقتال الفرس بناء على رأى الناس فيه وترشيحهم له بعد أن هم عمر بأن يتودد اليه بنفسه لقتال الفرس (١) .

٢ — وعلى الرغم من خطورة الموقف والظروف التي كانت تحيط بالجيش الاسلامى ، وعلى الرغم مما عرف عن سعد من شجاعة ودين وخلق ، وعلى الرغم من قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم — وسبقه الى الاسلام . . على الرغم من كل ذلك ، وبعضه يكفى لاغفال هذه الشكاية ولم الى حين ، حرص عمر على « تحرى الأمر من مصابره ، وايفاد من يبيح عن حقيقة الشكوى بين أهلها ، فبعث بوكيله علي بن العيال محمد بن مسلمة يسأل عن سعد وسيرته في الرعية »

٣ — وقد ثبتت براءة سعد مما ادعته هذه القلة القليلة . وحتى لو صح ما ادعوه فان « تمردهم » على القائد في هذه الظروف الحرجة يعد في ذاته خطأ بل خطيئة ، وقد أدانهم عمر بتكليمته

(١) انظر التاريخ ٢/٤٨١ — ٤٨٢ .

التي وجهها اليهم ، اذ نهضوا « للشر » في هذا الوقت
وهو عمل يعاتب عليه في القوانين الحديثة بالاعدام . ورواهم
بأنه « خيانة عظمى » .

جاء في أسد الغابة أن عمر بن الخطاب سأل عمرو بن معد
يكرب عن خبر سعد بن أبي وقاص فقال « متواضع في خبائه ، عربى
في نبرته (٢) ، يتقدم بالسوية ، ويبعد في السرية . ويعطف عبنا
عطف الأم اليرة » (٣) ١٠

ومع ذاك عزل عمر سعدا — خال رسول الله — صلى الله
عليه وسلم — حتى لا تكون فتنة ، وحتى يقطع الطريق على دعاة
الشر حتى لو كانوا قلة منكرا في وقت بلغ فيه الخطر أقصى
مداه (٤) .

ويقول المرحوم عباس العقاد :

ولا يبعد أن يقع الغبن على بعض الولاة الكفاة من فرط
العناية بشكايات الرعية ، الا أن عمر في حزمه وعدله لم يكن يفوته
مشرق "أبواب بين الأمرين ، غبن وال أو قائد أهون من غبن

(٢) النبرة : هي الثوب الصوفى الخشن .

(٣) ابن الأثير : أسد الغابة ٣٦٨/٢ .

(٤) كان مما أثر عن عمر في وصائه الأخير « .. أوصى الخليفة من بعدى ان
يستعمل سعد بن أبى وقاص فانى لم أعزله عن سوء ، وقد ذهبت أن يلحقه
من ذلك ... » واستجاب عثمان للوصاء فكان أول عامل بعث به عثمان هو
سعد بن أبى وقاص على الكوفة بعد عزل المغيرة بن شعبه [الطبرى ٢٤٤/٤] .

أبىه أو جيس ، ومن افوائه فى ذلك « هان شىء اصلح به قوما ان
ابدلهم أميرا مكان امير » (٥) .

وعزل عمر سعدا لهذه الاعتبارات ، وكه يقين من براءته
وثقته التى لا تنتهى بخلقه ودينه حتى جعله واحدا من الستة
الذين رشحهم ليكون الخليفة واحدا من بينهم .



ولم تزل الساحة الاسلامية آنذاك من لون طريف من
المعارضة ، وهو « معارضة المواقف » أو « المعارضة العابرة »
وهى تلك التى يؤلفها موقف معين للخليفة أو أحد ولاته ،
أو ما يؤدى اليه الجدل أو الاستشارة فى أمر من أمور الدين
أو الدنيا . كما نرى فى المنائين الآتيين :

(٥) عبقرية عمر ١٤٣ .

٣ - قتل الهرمزان

كان الهرمزان من اشهر قادة الفرس واعظهم ، فلما فتح المسلمون « تسنر » أسروه ، وقدموا به الى عمر في المدينة ، فلما رآه قال :

أعوذ بالله من النار ، وأستعين الله . الحمد لله الذى اذل بالاسلام هذا وأشياعه . يامعشر المسلمين تمسكوا بهذا الدين ، واهتدوا بهدى نبيكم ، ولا تبطرنكم الدنيا فانها غرارة .
ودار بين عمر والهرمزان الحوار التالى :

— هيه يا هرمزان ؟!! كيف رايت وبال الغدر وعاقبه امر الله تكلم .

— اكلام حى ام كلام ميت ؟

— تكلم فلا بأس .

— ياعمر !! انا واياكم معشر العرب ماخلى الله بيننا وبينكم كنا نقتلكم ونقصيكم (١) ، اذ لم يكن معنا ولا معكم ، فلما كان معكم لم تكن لنا بكم يدان (٢) .

— انما غلبتمونا فى الجاهلية باجتماعكم وتفرقنا . ما عذرك وما حجتك فى انتقاضك (٣) مرة بعد مرة ؟

— أخاف ان تقتلنى قبل ان أخبرك .

(١) أى نطردكم ونبعدكم ونلجئكم الى الغرام .

(٢) أى عجزنا عنكم ولم نطق قتالكم .

(٣) غدرك ونكك .

— لاتخف ذلك .

فلما أتوه باناء الماء أخذت يده ترتجف . وقال :

— انى أخاف ان أقتل وانا أشرب الماء .

— لا بأس عليك حتى تشربه

فأكفأ الهرمزان الاناء ، وارق الماء . فقال عمر — رضى الله عنه —

— أعيدوا عليه ولا تجمعوا عليه الموت والعطش .

— لا حاجة لى فى الماء انما أردت أن أستامن به .

— انى قتلتك

— قد آمنتنى .

— كذبت !

فقال أنس بن مالك : صدق يا أمير المؤمنين . قد آمنته .

قال عمر :

— ويحك يا أنس أنا أؤمن قاتل مجزأة بن ثور السدوسى

والبراء بن مالك ؟ والله لتأتين بمخرج (٤) أو لأعاقبك !!

قال أنس :

— قد قلت له : لا بأس عليك حتى تخبرنى . وقلت : لا بأس

عليك حتى تشربه .

(٤) أى بدائل تؤيد به ما تقول من أننى آمنته .

و من الحاضرون على كلام أنس . فاقبل على الهرمزان وقال :

— خدعتنى ، والله لا انخدع الا لمسلم .

فاسلم الهرمزان ، وغرض به اسين * وانزله المدينة (٥١) .



فالهرمزان أحد قادة الفرس الأفذاذ ، وعلى يديه استشهد عدد من الصحابة الأجلاء ، وكان كثير النقض للعهود والنكث بالوعود ، وهذا يعنى أنه ليس أسيرا عاديا ، بل هو من قبيل من يسمى فى عصرنا « بمجرى الحرب » الذين يحاكمهم أعداؤهم ما اسروا او استسلموا ، وغالبا ما يكون الحكم اعداها كما فعل الحلفاء مع كثير من اسرى الألمان بعد هزيمتهم فى الحرب العالمية الثانية .

وخدع الهرمزان عمر — كما رأينا فى الحوار الذى دار بينهما — وهم عمر بقتله ، ولكن واحدا من علماء الرعية يتصدى للخليفة معارضا ليلزمه بأمانة الوعد ، ويؤيد الحاضرون أنس بن مالك فى هذا المنع ، ويصدع الخليفة . فليس ذلك من العجائب ، بل هو العنل سلطان .

(٥) البلاذرى : فتوح البلدان ٣٧٤ .

٤ — طاعون عمواس

خرج عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — ومعه المهاجرون والانصار فى العام السابع عشر من الهجرة متجها الى الشام ، حتى اذا ما نزل بسرغ (١) لقيه امراء الاجناد : أبو عبدة بن الجراح ويزيد بن أبى سفيان وشرحبيل بن حسنة ، فأخبروه أن الأرض سقيمة (٢) فاستشار المهاجرين الأولين ثم الانصار ، ثم مهاجرة الفتح ، ونخصت المناقشات والمشاورات عن رأيين :

الرأى الاول : أن على عمر أن يمضى فى طريقه ، فمادام قد خرج لوجه الله ، فيجب الا يصدّه عنه بلاء عرض له ، ككل أمر مقدر ، ولا راد لقضاء الله .

والرأى الثانى : أن على عمر الا يلقى بنفسه وبالمؤمنين فى تهلكة لأن ما أمامه بلاء وفناء يجب الا يقدم عليه .

ومال عمر الى الرأى الثانى ، وأمر ابن عباس بأن ينادى فى الناس بالرحيل ، وقال للناس : انى راجع فارجعوا . فقال أبو عبدة بن الجراح : أفرارا من قدر الله يالمر المؤمنين ؟ قال : نعم : فرارا من قدر الله الى قدر الله .

ثم وضع مقولته وأيدها بمثل واقعى من البيئة العربية فقال

(١) تربة بوادى تبوك من طريق الشام .

(٢) أى بها وباء .

« أرايت لو أن رجلاً هبط وادياً له عدوان (٣) احداهما خصبة
والأخرى جدبة ، أليس يرعى من رعى الجدبة بقدر الله ، ويرعى
من رعى الخصبة بقدر الله ؟

وعمر هنا يبرز فكرة طيبة تتفق مع روح الإسلام . وهي
أن على المسلم أن يتدبر بكل وسائل الحذر في مواجهة كل الأخطار ،
ولا ينهاون في ذلك محتجاً بالقدر .

وجاء عبد الرحمن بن عوف ليحسم الأمر ، ويتقضى على الخلاف
بحديث سمعه من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وهو يؤيد
وجهة عمر ومن وافقه ، ونص الحديث « إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد
فلا تتقدموا عليه ، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فراراً منه » .
فقال عمر : « فله الحمد ، انصرفوا أيها الناس » . فأنصرف
بهم (٤) .

وبهذا الحديث أصبح الرأيان : الرأي الداعى الى دخول
عوانس ، والرأي المعارض . . . أصبح الرأيان لا مكان لهما في
مواجهة نص الحديث ، لانه لا اجتهد مع النص .

(٣) العدو : جانب الوادى وحافته .

(٤) تاريخ الطبرى ٥٧/٤ — ٥٨ .

فى عهد عثمان بن عفان

من الرأى الى السيف

تولى عثمان بن عفان — رضى الله عنه — الخلافة بعد عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — وقد بايعه المسلمون ، واجتمعوا عليه فى أصعب خلافة تولاهها خليفة قط فى صدر الاسلام ، فبعد ان ذاع نبا مقتل عمر بن الخطاب فى المشرق والمغرب تلاحقت الثورات والفتن كأنها كانت على موعد . وتمرد من قبائل الفرس والروم والترك من كان قد أذعن وتعاهد مع قادة الحرب على الصلح والطاعة . ونقضت دولة الروم صلحها فاغارت على الاسكندرية برا وبحرا ، وأرسلت أساطيلها الى شواطئ فلسطين ، وأطلقت فى الميادين خفية من يثبت فيها الوعد والوعيد ، ويغرى المطيع بالعهصيان .

وأحصى المؤرخون البيزنطيون عدة السفن والجيوش التى اشتركت فى حركات الثورة والانتفاض ، فقتل بعضهم أنها جاوزت خمسمائة سفينة ومائة ألف مقاتل ، وسرعان ما تسابرت الأنباء بهذه الزخوف بين الخزر والأرمن ومن وراءهم من الشعوب الآسيوية ، فهبوا يتعللون بالذرائع لنقض الصلح أو ينقضون بغير ذريعة ، وينتهبون الفرصة التى علموا أنها لا تسنح مرة أخرى اذا استكانوا للطاعة والمسالمة .

وكانت محنة كمحنة الردة أو أكبر منها فى اتساع ميادينها

ونباعد أطرافها . وكان عثمان كفوًا لها بالعزم والراى والسرعة
فى تصريف الأمور ، ونسيير النجيدات ، واسناد كل عمل الى من
يحسنه ، ويسد فيه أحسن سداد (١) .

كانت هذه على الحال خارج الجزيرة العربية ، وبهذه العزيمة
تصدى عثمان — رضى الله عنه . وفى الداخل كان عثمان —
كما يقول المسور بن مخرمة — ست سنين من ولايته وهو أحب
الى الناس من عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٢) .

وحكى الحسن البصرى كيف رأى سعادة الرعية بعثمان ،
وقد شاهد كيف كان يوزع على الناس بحظر وإفييه الأعطيات
والكساء والسمن والعسل والطيب من المسك والعنبر وغيره
« والعدوان والله منفى ، والأعطيات دارة ، والخبر كثير ، وما على
الأرض مؤمن يخاف مؤمنا ، من لقى فى أى البلدان فهو أخوه وأليفه
وناصره ومؤدبه . » (٣)

ولكن رءوس فساد وشر وفتنة كانت هامة انتقاء حزم عمر
وصرامته وشدته فى الحق انتهزت سماحة عثمان ورحمته ورفقه
وسعة صدره لتؤدى دورها الخبيث ، ورسالتها الخبيسة فى
الجزيرة والأمصار الاسلامية .



(١) أنظر المتاد : ذو النورين : عثمان بن عفان ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) الامامة والسياسة ٢٧/١ .

(٣) السابق ٢٧ .

والحديث عن المعارضة في عهد عثمان — رضى الله عنه — يقتضى وقفة متأنية عند شخصية جلية استغل المفرضون أخبارها استغلالا سيئا ، بل حاول بعض من كتبوا في « الينديوجيات » والمذاهب الاقتصادية الحديثة أن يوظفوا مواقف أبى ذر وآراءه في خدمة مذاهبهم والاساءة الى عهد عثمان والقيم والمبادئ الإسلامية .

وصفوة ما نقوله في شأنه انه — وهو الصحابى الجليل رأى من مظاهر التحول الاجتماعى ما اعتبره مخالفا للدين ، فرنع صوته بالاعتراض عليها في لهجة حادة وخصوصا وهو في الشام ، ورأى معاوية أن مثل هذه الدعوة قد تستغل استغلالها السيئ الشرير ، فشكاه لعثمان فاستقدمه الى المدينة سنة ٣٠ هـ ، فلما رأى الجالس في اصل جبل سلع قال : بشر أهل المدينة بغارة السراء (١) وشريب مذكور (٥) .

ودخل على عثمان فقال : يا باذر ، ما لأهل الشام يشكون ذريك (٦) ؟! . فأخبره انه لا ينبغي أن يقال : مال الله ، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا . فقال يا باذر ، على أن اقضى ما على ، وأخذ ما على الرعية ، ولا أجبرهم على الزهد ، وأن ادعوهم الى الاجتهاد والاعتقاد ، وما على أن أجبرهم على الزهد .

(١) شعواء : شديدة .

(٥) مذكور : هائلة مخوفة .

(٦) حدثك وشدتك .

قال أبو ذر : لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف ،
وقد ينبغى للمؤدى الزكاة ألا يقتصر عليها حتى يحسن الى الجيران
والاخوان ، ويصل القربات . . فقال كعب الاحبار : من أدى
الفريضة فقد قضى ما عليه . فرفع أبو ذر محجته فضربه فشججه ،
فاستوهبه عثمان شجته فوهبها له . كما أغلظ أبو ذر القول لكعب ،
وقال له : يا ابن اليهودية ، ما أنت وما هاهنا !! . فقال لعثمان :
يا أبا ذر ، اتق الله واكف يدك ولسانك .

فقال أبو ذر لعثمان : « تأذن لى فى الخروج من المدينة ،
فإن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أمرنى بالخروج منها
إذا بلغ الناء سماعاً . » . فأذن له عثمان ، فنزل الربذة ، وبنى بها
مسجداً ، وأقطع عثمان صرمة (٧) من الأبل ، وأعطاه مملوكين ،
وأجرى عليه كل يوم عطاء (٨) .



ودعوة أبى ذر رضى الله عنه — كما هو واضح تمثل معارضة
لوضع قائم ، وهى دعوة يغلب عليها الطابع الروحى المثلث (٩) ،

(٧) الصرمة من الأبل . ما بين الفثرة والخمسين .

(٨) تاريخ الطبرى ٢٨٣/٤ . والكامل لابن الأثير ١١٥/٣ .

(٩) وقد لاحظ النبى — صلى الله عليه وسلم — هذا الطابع الروحى المثلث
فقال أبو ذر عنه « أبو ذر فى أمتى على زهد عيسى بن مريم » [أسد الغابة
١٨٧/٥] . والمجتمعات — كما ذكرنا — يصعب عليها سلوك مثل هذه السبل ،
وقد يؤيد ما نقول — ولو على تمهيل الاستثناس — قول على — كرم الله وجهه —
« وعنى أبو ذر علما عجز الناس عنه » [السابق نفس الصفحة] .

ومثل هذه الدعوة قد يأخذ بعض الناس انفسهم بها طواعية عن رضى واقتناع ، ولكن يصعب ، بل يستحيل على أى حاكم ان يحبل الرعية على أخذ انفسهم بها ، لأن من مقتضيات هذه الدعوة ولوازمها ما يعتبر امورا مستترة تخفى على الآخرين ، ومن ثم يصعب بل يستحيل ضبطها والحكم عليها ، زيادة على ما فيها من تشديد على الناس ، وقد جاء الاسلام بالتيشير ودفع الحرج .

وغير ما سبق نلاحظ فى هذا المقام عدة حقائق أهمها :

١ - ان حماسه - رضى الله عنه - لدعوته كانت تتحول فى كثير من الاحيان الى حدة باليد واللسان ، كما راينا فى مسلكه مع كعب الأحرار فى حضرة الخليفة . ولكن هذه الحدة لم تصل الى حد العصيان والخروج على الخليفة والانسلاخ من بيعته .

٢ - أنه بطابعه الروحى الزاهد لم يتمكن من الاتساق نفسيا وذهنيا مع المتغيرات التى طرأت على المجتمع الاسلامى بعد النبى - صلى الله عليه وسلم - وصاحبيه أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما . ومن هذه المتغيرات « كبر مقدار الثروة التى ينعم بها أصحابها بعد أن تغير النظر الى كثيرها وقليلها ومسوغاتها ومخظوراتها ، فربما بلغت ثروة الرجل الواحد فى خلافة عثمان ما يعدل ثروة السادة المترفين جيب

على آخر عهد الجاهنية ، وما يحسب — حتى في زماننا هذا —
غنى مفرطاً عند أغنى الأغنياء » (١٠)

٣ — أنه — رضى الله عنه — فاته أن دعوته — وقد قصد بها
وجه الله — تسبغ استغلالاً سيئاً من اعداء الاسلام والدولة
الاسلامية ، فيقال ان عبد الله بن سبا (ابن السوداء)
ذلك اليهودى الذى ادعى الاسلام حتى يتمكن من الكيد له
ولأهله اخذ يحرضه في الثام على معاوية ، ويقول له
« يا ابا ذر ، ألا تعجب الى معاوية يقول المال مال الله ،
الا ان كل شيء لله ، كأنه يريد أن يحتجفه دون المسلمين ،
ويمحو اسم المسلمين » (١١)

وينطلق أبو ذر الى معاوية ويقول له : « ما يدعوك الى
ان تسمى مال المسلمين مال الله ؟ » فيرد معاوية « يرحمك
الله يا ابا ذر السنا عباد الله والمال ماله ، والخلق خلقه ،
وأمر امره ؟! » يقول أبو ذر « فلا تقله » فيكون جواب
معاوية « فانى لا أقول انه ليس لله ، ولكن سأقول : مال
المسلمين » (١٢) .

(١٠) العتاد : ذو النورين ١٠٩ .

(١١) الطبرى ٢٨٣/٤ .

(١٢) السابق نفس الصفحة .

والواقع أن القول بأن المال مال الله كالقول بأن المال مال المسلمين لا يترتب
على التفريق بينهما أية نتيجة عقلية . كما أن القول بهما معا أو بأحدهما ليس
فيه ما يخدش المعتدة أو الشرف . انما يجب أن ينصرف الحكم بالصواب أو
الخطأ ، بالثبوتية أو عدلها الى العمل الذى يستهدمه القائل بكلمته .

وواضح ما بين الأسلوبين من فارق شاسع : فأسلوب أبى ذر ينطق بالحدة التى لا تعرف السياسة ، أما أسلوب معاوية فهو السياسة التى لا تعرف الحدة اليها سبيلا ، ولا عجب فهو الداهية الذى يعطى للمقام ما يناسبه من أقوال أو أفعال .

١ — أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بشفاقيه النبى ، وعبقريه القائد كان يعى تماما أن أباذر — على صلاحه وتقواه — لم يوهب القدرة على تولى المهام وإدارة الأمور التى تحتاج إلى متابعة وتوجيه وإشراف ومصابرة فى التعامل مع الآخرين ، فقد روى عن أبى ذر نفسه قال « قُتت يارسول الله ، ألا تستعملنى ؟ » قال : فضرب بيده على منكبى ، ثم قال « يا أبأ ذر انك ضعيف ، وانها أمانة . وانها يوم القيامة خزى وندامة الا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه منها » (١٣) .

فالنبنى — صلى الله عليه وسلم — رفض أن يولى أباذر عملا عاما ، لأن إدارة مثل هذا العمل أمانة ، وهو « ضعيف » أى لا يملك من القدرات الإدارية والسياسية ، وبراعته التعامل مع الناس ، ما يمكنه من الاضطلاع بمسئولية هذه الأمانة . ولا يقال ان علة الرفض هى أن أباذر طلب الإمارة

(١٣) صحيح مسلم : باب « النهى عن طلب الإمارة » المجلد السادس

استثناسا بنهى النبي — عليه السلام — عبد الرحمن بن سمرة
 عن طلب الامارة (١٤) وأنه قال لرجلين طلبا أن يؤمرا بها على
 بعض الأعمال : « انا والله لا نولى هذا العمل احدا سألته
 ولا احدا حرص عليه » (١٥) لأن حديث أبى ذر مروي من
 طريق آخر ليس فيه ذكر لطاب امى ذر الاستعمال ؛ ونص
 الحديث ان الذى — صلى الله عليه وسلم — قال له « يا اباذر
 انى اراك ضعيفا ، وانى احب لك ما احب لنفسى : لا تأمرن
 على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » (١٦)

نقول الاسم النووي فى شرحه على مسلم : هذا الحديث
 اصل عظيم فى اجتباب الولايات ، لاسيما لمن كان فيه ضعف
 عن القيام بوظائف تلك الولاية (١٧) .

(١١) ونص الحديث « يا عبد الرحمن لا تسأل الامارة فانك ان اعطيتها عن
 مسألة وكلت اليها ، وان اعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها » السابق ٢٠٦/١٢ .
 (١٥) السابق ١٠٧/١٢ .
 (١٦) السابق ٢١٠/١٢ .

(١٧) ولا ينتقض هذا بها جاء فى سيرة ابن هشام من ان النبي — صلى الله
 عليه وسلم — استخلفه على المدينة عند خروجه لغزوة ذات الرقاع وغزوة بنى
 المصطلق [م ٢ : ص ٢٠٣ ، ٢٨٩] . لأن هناك قولا آخر بأن النبي استخلف
 فى الاولى عثمان بن عفان وفى الثانية نذيلة بن عبد الله . على ان مثل هذا
 الاستخلاف بعد عملا مؤقتا عابرا لا يحتاج الى مجهود كبير ، ولا يتطلب توفر
 صفات معينة شأن القضاء والولاة وقادة الحىوش وجامعى الخراج ، والدليل
 على ذلك ان أكثر الناس استخلفوا على المدينة كان عبد الله بن أم مكتوم الاعشى
 — رضى الله عنه — اذ استخلفه النبي على المدينة ١٣ مرة عند خروجه للغزو ،
 وقد غزا عليه السلام سبعا وعشرين غزوة [أسد الغابة م ١٢٧/٤] . وانظر
 ابن هشام : ٢/م ٦٠٨ — ٦٠٩ .

وربما كان ضعف الحاسة الاجتماعية والامكانات السياسية عند ابي ذر هو الذى حدا بالنبي — صلى الله عليه وسلم — ان يطلب منه « الخروج » أى « الانغزال » الاجتماعى اذا ما بلغ المجتمع مرحلة من التطور لن يستطيع ابو ذر ان يتوافق معها او يوقف مسيرتها ، وقد جعل امرتها ان « يلغ البناء سلعا » اى ان يمتد العمران الى هذه المنطقة التى لم يكن بها عمران أيام النبي عليه السلام .

وآثر ابو ذر ان يخرج الى الربذة ، وخرج اليها معززا مكرما ، وأجرى عليه الخليفة عطاء طيبا لا ينقطع ، وطلب منه أن يزور المدينة بين الحين والحين حتى لا يخفوا من الإقامة الدائمة بالصحراء ، وكان خروج ابي ذر هو الحل الناجح الذى لا حل غيره :

— فهو فى الربذة بعيد عن المظاهر التى تثيره وتهيج مشاعره ، وتدفعه الى ما يمكن أن يسىء الى نفسه وإلى الآخرين .

— والخليفة — من ناحية أخرى — فى مأمن من الحرج الذى قد يدفعه اليه استغلال الناقمين والحاقدين لهذا الصوت البرىء الذى ما قصد به صاحبه الى مطمع أو دنيا ، وفى وقت بدأت فيه الفتنة تطل برأسها ، وترسى قواعدها .



وفى عهد عثمان — رضى الله عنه — بدأت المعارضة تسير فى طريقها المنحرف المنكود وخصوصا بعد السنين الست الأولى

من خلافه ، فنحولت الكلمة المعبرة الى سهم قابل ، ونحول الرأى الى سيف يسفك الدماء . ولم تعد المعارضة « قولا » يواجهه بانحجاة موقفا او قولا آخر ، ولم تعد المعارضة تنطلق من مركزات اشعرى الواجب الدينى والمسئولية الاجتماعية ، والحرص على صالح الاسلام والمسلمين ، ولكن ولدتها الأهواء ، وحركتها المطامع والحرص على المنافع الذاتية وتقويض الخلافة ، ومن ثوى كبر هذه المعارضة المنحرفة من كانوا يطعمون فى ان يمنحهم عثمان من المتاعب والمغائم ما يشبعهم ويروى نهمهم ، ولكن عثمان خيب تطلعاتهم واطماعهم مثل محمد بن حذيفة .

ومن هؤلاء من كان لهم هدف من ذلك وهو افساد العقيدة الاسلامية ، ونخرب الأمة الاسلامية مثل عبد الله بن سبا ومن ماله (١٨) .

ومن هؤلاء اعراب وغرغاء يتبعون كل ناعق طمعا فى مغنم . . .
أى مغنم بحصاؤون عليه ، دون تحكيم لدين أو عقل .



وفى مواجهة كل هؤلاء كان عثمان سمحا رفيقا رقيقا حتى ان بعض اصحاب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قتل بعض رعوس الفتنة ولكنه رفض وقال « بل نعدى ونقبل .

(١٨) انظر تفصيل دور عبد الله بن سبا وما كان يدرجه الله فى كتاب أبى زهرة : المذاهب الاسلامية {٦} — ٤٨ .

وفبصرهم بجهدنا » (١٩) وحاصر عثمان ، ومنع عنه محاصروه الماء والدلعام ، وكان معه من الرجال ما يمكنه ان يقاتل بهم محاصريه . ومرة اخرى يعرض عليه المغيرة بن شعبه ان يفعل ذلك ، ولكنه يابى ويقول : لن اكون أول من خلف رسول الله — صلى الله عليه وسلم في امته بسفك الدماء (٢٠)

- وأخذ رضى الله يعرض ما اخذه عليه معارضوه من « اخطاء » و « مثالب » ، ويفندها امام المسلمين واحده واحده :
- أخذوا عليه انه اتم الصلاة في السفر .
 - وأخذوا عليه انه حصى الحمى .
 - وأخذوا عليه ان القرآن كان كتباً فتركها الا واحدا .
 - وأخذوا عليه انه رد الحكم بن العاص الى المدينة بعد ان أخرج رسول الله — صلى الله عليه وسلم — منها .
 - وأخذوا عليه انه استعمل الأحداث .
 - وأخذوا عليه انه اعطى ابن أبى السرح ما افاء الله عليه .
 - وأخذوا عليه انه يحب اهل بيته ويعطيهم (٢١) . . .

وكلما فند عثمان تهمة من هذه التهم أمن المسلمون على كلامه وصدقوه . ولكن المسألة — في حقيقتها — كانت أعتى من

(١٩) الطبرى ٣٤٦/٤ .

(٢٠) السيوطى : تاريخ اللفاء ١٦١ .

(٢١) أنظر خطبته التى تصدى فيها لهذه التهم فى الطبرى ٣٤٧/٤ — ٣٤٨ .

وراجع ايضا فى تنفيذ هذه التهم وغيرها : كتاب العواصم من القواصم لأبى بكر الصديق المعنرى .

تهم تكال وتفنيدي يصدق أو يكذب ، فالبآير الخفى كان اقوى واعبى
إمتدادا من كل ما يظهر على البسطح . وفى سبيل تحقيق الاهداف
الخشيسة سلك المتآمرون من الطرق واتخذوا من الوسائل احطه
وابشعها ، واستحلوا الكذب والافك والتزوير . واجتزى
بشاهد واحد من التاريخ :

زحفت جموع من البصرة والكوفة ومصر الى المدينة وكلهم
يطلبون خلع عثمان وان اختلفوا فيمن يخلفه ، فتصد المصريون
عنا لمبايعته ، وتصد البصريون طلحة ، وقصد الكوفيون الزبير ؛
ولكن الثلاثة رفضوا ، واغلظوا لهم فى القول ، فتظاهروا جميع
بالانصراف الى بلادهم كل جمع من طريق .

وبعد أن قطعوا عدة مراحل عاد المصريون زاعمين أنهم فى
طريقهم الى مصر أمسكوا بعبد من عبيد الصدقة معه كتاب موجه
الى مصر يطلب فيه عثمان عقاب زعماء المصريين جلدا أو قتلا ؛
على اختلاف فى الروايات (٢٢) .

وفى الوقت نفسه عاد الكوفيون والبصريون الى المدينة ؛
وحاصرت الجموع الثلاثة عثمان الى أن قتلوه ..

وهذا الكتاب مزور موضوع على سبيل اليقين : فهو
— على الرغم من أنه لا يزيد على ثلاثة أسطر — يرد فى كتب

(٢٢) انظر الطبرى ٣٧٣/٤ .

التاريخ بثلاث او اربع صيغ مختلفة ، وكلك جاء الاختلاف في نوع العقوبة ، واسماء المطلوب عقابهم . (٢٣)

ويرجع ان هذا الكتاب قد زور في المدينة بأيدى زعماء المتأمرين قبل انصرافهم من المدينة ، يدل على ذلك أنهم بعد أن قطعوا الى بلادهم مراحل ذات عدد عادوا الى المدينة في وقت واحد مما يقطع بانهم اتفقوا على ميعاد لهذا اللقاء ، والا فكيف علم الكوفيون والبصريون أن المصريين أسروا عبد ابل الصدقة ومعه هذا الكتاب ؟ وقد جابهم على بن أبى طالب بذلك . وقال لهم : كيف علمتهم يا أهل الكوفة ويا أهل البصرة بما لقي أهل مصر ، وقد سرتهم مراحل ، ثم طويتم نحونا ؟

قالوا : نضعوه كيف شئتم ، لا حاجة لنا في هذا الرجل .
ليعتزلنا . (٢٤)

وحاصروا بيت عثمان ، ومنعوه الصلاة والماء والطعام لأربعين يوما انتهت بقتله ونهب بيته ، وبعدها لم ينوقف ندغ الدم على مدار التاريخ الاسلامى .

(٢٣) انظر : العواصم من التواصم ١٢٧ .
رتاريخ الخلفاء للسيرى ١٥٨ - ١٥٩ .

في عهد علي بن أبي طالب

المعارضة الحزبية المسلحة

تولى علي بن أبي طالب الخلافة بعد عثمان بعد تردد ، وكان يؤثر — علي حد قوله — : ان يكون وزيراً خيراً من أن يكون أميراً (١) . لكن الناس بعد استشهاد عثمان قصدوا اليه في داره ، وقالوا له : « نبايئك نمد يدك ، لابد من أمر فأننت أحق بها » فقال « ليس ذلك اليكم . إنما هو لأهل الثموري وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الثموري وأهل بدر فهو الخليفة » (٢) .

فلما اكثرت عليه الناس القول وهو في داره ، وأصروا على « بايعته قال « ففى المسجد ، فان بيعتى لا تكون خنيا ، ولا تكون الا عن رضا المسلمين » . قال عبد الله بن عباس ، « فلقد كرهت أن يأتى المسجد مخافة أن يشغب عليه ، وأبى هو الا المسجد ، فلما دخل دخل المهاجرون والانصار ، فبايعوه ، ثم بايعه الناس » (٣)



وعاش الامام على — كرم الله وجهه — سننى خلافته مأساة متصلة الحلقات ، فقد تولى أمر الخلافة في ظروف دامية قاسية بعد مقتل عثمان ، وكانت هه الحادثة الفاجعة « بلاء لا يدفع ،

(١) الحزرى ٤/٢٢٧ .

(٢) الحزامة بالسياسة ١/٤٦ .

(٣) الطبرى ٤/٢٢٧ .

وقضاء لا حيلة لأحد في اتقائه ، لأن المسئولين عنه كثيرون متفرقون في كل جانب يناصره أو يعاديه » (٤) .

ثم تضامرت كل الظروف لتواجه الامام في مساواة وقوة : معاوية وأهل الشام .. طلحة والزبير وأشيعاهما .. الخوارج بعد التحكيم ... الروح الانهزامية لأصحابه الذين خذلوه بالتقاعد والتناقل « فقتضى بقية أيامه يحرضهم بلا جدوى ، ويستتحتهم دون فائده . ويوبخهم بأشد كلمات التوبيخ لعلهم يتأهبون لقتال أهل التسام دون أن يفلح في تحريكهم هذا التوبيخ » (٥) تم التحركات الخفية بسببه ومن شايعهم لا لضرب الخلافة فحسب ، ولكن لضرب الاسلام وتقويض أسسه وتخريب كيانه .

بل ان مأساة على — كرم الله وجهه — بدأت في عهد عثمان — رضى الله عنه — فقد كان الناس يتصدونه ويحملونه شكائاتهم الى عثمان ، وكثيرا ما أدى هذا الدور بامانة ، واتخذ موقفه هذا ذريعة لأصحاب الهوى للدعاء بأنه كان متواطئا مع قتل عثمان على نحو من الأنحاء . وفي بعض الاحيان كان على يرغض ان يكون وسيطا بين عثمان والشاغسين عليه ، فبغضب ذلك عثمان ، ويقول له « .. تركتني وقرابتى وحتى .. » فهو كان في كلتا الحالتين خائفا او ملوما ، على اختلاف سبب الظن أم اللوم فندجن بينهما . (٦)

(٤) عتبة الامام للمقاد ٤٥ .

(٥) د. محمد عمارة : الخلافة ١٢٧ .

(٦) انظر كتابا : ادب الخلفاء الراشدين ١٩ — ٢٠ .

انظر : الكامل لابن الاثر ١٦٠/٣ ، ١٦١ ، ١٦٢ .

كان مقتل عثمان — رضى الله عنه — هو النبكة النبكاء التى واجهت عليا — كرم الله وجهه — اذ أصبح « ثار عثمان » مشجبا لكل ذى هوى ومطمع ، ولكل ذى حقد على على ودغل . ومن عجب ان بعض هؤلاء ممن حرض الغوغاء على عثمان . وباسم ثار عثمان قام طلحة والزبير وانضمت اليهما عائشة — رضى الله عنها — وكانت وقعة الجمل التى قتل فيها ثلاثة عشر الفا من الفريقين (٧) .

وفي صفر سنة سبع وثلاثين كانت وقعة « صفين » بين على ومعاوية ومن معه من اهل الشام ، وكاد جيش على يحقق النصر ، فرفع اهل الشام المصاحف يدعون الناس الى الصلح على الرغم من تحذير على أصحابه ، وحكموا الحكيم : ابا موسى الأشعري عن على ، وعمر بن العاص عن معاوية على أن « يوافوا رأس الحول بأذرح ، فينظروا فى أمر هذه الأمة ، فافترق الناس فرجع معاوية بالآلفة من اهل الشام ، وانصرف على الى الكوفة بالاختلاف والدغل ، فخرجت عليه الخوارج من أصحابه ومن كان معه ، وقالوا « لا حكم الا لله » ، وعسكروا بحروراء ، وبذلك سموا الحرورية ، فبعث على اليهم عبد الله بن عباس وغيره ، فخاصمهم وحاجهم ، فرجع منهم قوم كثير ، وثبت قوم على رأيهم ، وساروا الى النهروان ، فمرضوا للسبيل ، وقتلوا عبد الله بن خباب بن الارت ، فسار اليهم على فقتلهم بالنهران .. (٨)

(٧) السيوطى : تاريخ الخلفاء ١٧٤ .

(٨) طبقات ابن سعد ٣٢/٣ .

لنعلنا لم يكن مأثو معروف من اجتماع الحكيم ، وخلع أبى موسى
الاستشرى عليا ، وثبتت عمرو بن العاص صاحبه معاوية .
واستفحال أمر الخوارج ، وانتشارهم وتعدد فرقهم ؛ (٩)



ولا يهمننا في هذا البحث الموجز أن نقف طويلا عند هذه الأحداث .
وما قصدنا بإيرادها الا لقاء الضوء على الجو الاجتماعى والسياسى
والنفسى الذى ولدت فيه لأول مرة في تاريخ المسلمين ما يمكن أن
نسميه « المعارضة المذهبية » أو « المعارضة الحزبية » ، فبالخوارج
— كما يرى الدكتور الرئيس — أول حزب سياسى يتكون في تاريخ
الاسلام (١٠) . وقد ظل الخوارج شوكة في جنب الدولة الاموية
يهددون ، ويحاربونها حربا تكاد تكون متواصلة في شدة وشجاعة
نادرة ، وأشرفوا في بعض مواقفهم على القضاء على الدولة . (١١)

(٩) يقول الشهرستاني « كل من خرج على الامام الحق الذى انتقلت الجبابة
عليه يسمى خارجيا ، سواء اكان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين
أم كان بعدهم على التابعين بأحسن ، والأئمة في كل زمان [الملل والنحل ١/ ١١٤] .
ولكن ما ذكره الشهرستاني فيه نظر : اذ كان عليه أن يفرق بين « الخارج »
و « الخارجي » ، فالأول هو ما يصدق عليه التعريف السابق ، ويكاد يكون هو
المعنى اللغوي للكلمة . أما الثاني فلا يصدق الا على من انتسب الى الفرقة
المعروفة تاريخيا بالخوارج ، ولم يكن لها وجود فعلى الا ابتداء من عهد الامام على .
وبناء على هذا يمكن أن يطلق على « المرتدين » انهم « خارجون » على أبى بكر
— رضى الله عنه — لا « خارجيون » ولا « خوارج » بهذا الإطلاق الذى أصبح
« اصطلاحاً » مشهوراً .

(١٠) النظريات السياسية الاسلامية ٦٢ .

(١١) أحمد أمين : فجر الاسلام ٢٥٧ .

وتمثل مواقف الخوارج أول « معارضة حزبية » — كما معنا سابقا — فهي معارضة تمثل وجهة نظر جماعية قامت على أسس عقدية وفكرية وسياسية محاولة الاستناد الى أدلة شرعية تعتقد بصحتها ، وكان ظهورهم ايذانا بالتحول الخطير المنكود في فهم المعارضة ورسالتها ، وقد كان التأويل الفاسد لآيات القرآن والأحاديث النبوية من أهم سماتهم ، وعلى ذلك بنوا فكرهم وعقائدهم التي عاشوا يدافعون عنها بحد السيف ، مستحلين كثيرا من المحارم ، مضحين بأنفسهم وأهليهم وما يملكون في سبيل ما يعتقدون .

وفرق الخوارج الكبرى هي المحكمة والأزارقة والنجيدات والبيهسية والعجاردة والثعلبية والاباضية والصقرية ، والباطنون فروعهم ، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلى — رضى الله عنهما ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات الا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقا واجبا (١٢) .

وكان « التكفير » معلما من أهم معالمهم ، ومبدءا من أهم مبادئهم وخصوصا الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق .. وقد كفر جميع المسلمين ماعداهم ، وقال انه لا يحل لأصحابه المؤمنين ان يجيبوا احدا من غيرهم الى الصلاة اذا دعاهم اليها ، ولا ان يأكلوا

(١٢) الشمرى : الملل والنحل ١١٥/١ .

من ذبائحهم ، ولا أن يتزوجوا منهم ، ولا يتوارث الخارجى وغيره ،
وهم مثل كفار العرب وعبداء الأوثان لا يقبل منهم الا الاسلام
أو السيف ، ودارهم دار حرب ، ويحل قتل أطفالهم ونسائهم (١٣) .

وكان الخوارج يشهرون سلاح التكفير في وجه جميع مخالفيهم ،
ولا يفرقون في ذلك بين ذنب وذنب ، ويعتبرون الخطأ في الراى
ذنبا ، ويخرجون من يخطئ في الاجتهاد من الدين ، ويحكمون
بكماله . . وهذا هو المبدأ الاساسى الذى جعلهم دائمى الخرج
والنيرد على عبود المسلمين وخاصتهم . . .

ولقد ادى تمسكهم بظواهر النصوص القرآنية ونصوص
الحدث الى أن على بن ابي طالب في مناقشاته معهم لم يجادلهم
بالنصوص لانهم لا يفهمون منها الا ظواهرها ، وانما جادلهم بعقل
الاسلام - على ما عليه وسام - لأن العمل لا يقبل تأويلا ،
ولا يكون فيه مجال للخلاف (١٤) .

وقد انقسمت فرقهم الرئيسية الى عشرات من الفرق
الفرعية ، ويرجع نشوء هذه الفرق الفرعية الى الاختلاف فى الراى
حول مسألة أو مسائل ، وكل فرقة من هذه الفرق تنسب غالبا الى
صاحبها مثل الخلفية أصحاب خلف الخارجى ، والشيعية أصحاب

(١٣) احمد امين : فجر الاسلام . ٢٦٠ .

(١٤) نيفين عبد الخالق : الممارسة فى الفكر الدينى . ٢٠٧ .

شعيب بن محمد ، والجازمية أصحاب حازم بن علي وغيرهم
وكلها فرق متفرقة عن فرقة رئيسية هي « العجاردة » (١٥) .

وكثير من آراء الخوارج يناقض بعضها بعضا فبينما نرى
بعضهم يحكم بأن التقية لا تجل ، وأن القعود عن القتال كفر ، نرى
آخرين منهم يجوزون ذلك (١٦) .

ومن آرائهم المنكرة أن أطفال المشركين في النار مع آبائهم ،
وأن سورة يوسف ليست من القرآن لأنها قصة عشق ، « ولا يجوز
أن تكون قصة العشق من القرآن » (١٧) .

ولكنهم للحق عاشوا صوامين قوامين ، وبلغوا من الشجاعة
والفدائية والاستهانة بالموت مبلغا يقرب من الخيال ، حتى كان
العشرات منهم يفتكون بالجيش المكون من الوف (١٨) .

(١٥) انظر الملل والنحل ١/ ١٢٨ - ١٣١ .

(١٦) انظر السابق ١٢٥ .

(١٧) السابق ١٢٨ .

وأنظر في تفصيل فكر الخوارج : الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ١١٤ - ١٣٨ .
د. محمد عبادة : الخلافة : ١٦٦ - ١٧٨ . د. نيفين عبد الخالق : المعارضة
في الفكر السياسي الاسلامي ٢٤٨ - ٢٧٦ . المودوري : الخلافة والملك ١٤٣ - ١٤٤
د. الرئيس : النظريات السياسية الاسلامة ٦٦ - ٦٨ . أحمد أمين : فجر الاسلام
٢٥٦ - ٢٦٥ .

(١٨) من أطرف ما يروى في هذا الشأن ما ينقله أحمد أمين من أن ابن زياد
أرسل قائدا يسمى أسلم بن زُرعة في ألفين لحاربة فرقة من الخوارج ، فعزبه
أبو بلال الخارجي في أربعين من أصحابه ... فكان إذا خرج أسلم إلى السوق
أو من بستان صاحوا « أبو بلال ورايك » على سبيل التهكم والسخرية [فجر
الاسلام ٢٦٤] .

وتلتقى المعارضة التى تبناها الخوارج مع المعارضة التى قامت فى وجه عثمان وانتهت بقتله فى أن كلا منهما سلك طريق العنف والدم فى تحقيق أهدافه .

ولكننا نستطيع أن نلمس فروقا جوهرية بينهما ، فالمعارضة ضد عثمان — وهى فى عنصرها الغالب وافدة من الأمصار — لا تزيد عن كونها معارضة « جماعية » بالمفهوم العام الدارج ، أما المعارضة « الخارجية » — أى التى تولى الخوارج كبرها — فكانت معارضة « حزبية مذهبية » بمعنى أن الأولى نبعت من مجموعات أو تجمعات شاذة لا يجمع بينها « فكر » أو « فقه » يجعل منها « حزبا » يظل قائما له كيانه بعد مقتل عثمان ، اللهم الا اذا سمينا الأحقاد والمطامع والحرص على المطالب الدنيا فكرا وفقها .

أما الخوارج فقد كانوا — كما المعنا من قبل — « أول حزب سياسى يتكون فى تاريخ الاسلام ، وتبرز شخصيته على مسرح الحوادث ، ويوجد له نظام ، ويكون من خواص حياته الاستمرار ، ومن هذه اللحظة يمكن تتبع حياته فى أدوار مختلفة ، وأطوار متعاقبة ، وهى سلسلة يمسك بعضها ببعض ممتدة طوال عصر التاريخ (١٩) .

ومن ثم كانت المعارضة « الخارجية » تنهل من مضامين دينية وسياسية واجتماعية ، ولها منهجها فى الاستدلال بصرف النظر عن انحرافه وما ينطوى عليه من أخطاء وخطايا .

(١٩) الرئيس : النظريات السياسية ٦٢ .

وقد رأينا أن معارضى عثمان أو الخارجين عليه كان كثير منهم طلاب سلطة وسيادة وجاه ، أما الخوارج — وخصوصا في سنيهم الأولى — فقد كانوا أبعد الناس عن مثل هذه المطامع الدنيا ، وعاشوا صوامين قوامين لا يعرفون الكذب ولا يجبنون عن فداء .

وكان قصارى المعارضة الأولى عزل وال أو القصاص منه : أو عزل الخليفة ، أما المعارضة الخارجية فأخذت صوراً وامتدادات أبعد من ذلك بكثير ، فهي وإن انطلقت من « الحكم » على أشخاص كعثمان وعلى ، والحكم على وقائع كالتحكيم تطورت هذه الأفكار الأولية إلى « ايدولوجية » مفصلة في الحكم والمجائع والسياسة والحرام .



وقد أشرنا — من قبل — إلى أنهم كانوا يحتدون منهجياً على الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث دون تعمق في المقاصد والغايات الإسلامية العليا ، مع التأويل الفاسد ، وضعف البصر بدقائق إنفته ، وكل أولئك جهالهم بنفصانهم عن المنابع والمرتكزات الجلية للمعارضة المشروعة التي تعيش على الشورى وتلتزم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاختلت معايير الحق في أذهانهم ، وسقطوا في تناقضات فكرية وسلوكية لا تتفق مع الإسلام بأية حال ، ومن ذلك أنهم كانوا يكفرون المساميين — غير الخوارج — ويستحلون دمهم ، ولكنهم لا يستحلون دم المشركين أو الذميين . « وبحكون أن واصل بن عطاء — رأس المعتزلة — وقع في أيديهم ،

نادعى أنه مشرك مستجير . ورأى أن هذا ينجيه أكثر مما ينجيه أنه مسلم مخالف لهم « (٢٠) .

ولعل من أبلغ صور هذا الاختلال وذلك الانحراف ما فعلوه مع عبد الله بن خباب بن الارت (٢١) ، وينقل لنا ابن قتيبة هذه الصورة البشعة الدامية بالتفصيل فيحكى أن الخوارج حال انفصالهم عن على — كرم الله وجهه — كانوا يسيرون فإذا هم برجل يسوق امرأته على حمار له ، فعبروا إليه الفرات ، فقالوا له : من أنت ؟ قال : « أنا رجل مؤمن » . وقالوا : فما تقول في على بن أبى طالب ؟ قال : أقول : « انه أمير المؤمنين ، وأول المسلمين ايماناً بالله ورسوله » . قالوا : فما اسمك ؟ قال : أنا عبد الله بن خباب بن الارت ، صاحب رسول الله — صلى الله عليه وسلم ، فقالوا له : 'نزعناك ؟ قال : نعم . قالوا : لا روع عليك ، حدثنا عن أبيك بحديث سمعته عن رسول الله ، لعل الله أن ينفعنا به . فقال : نعم حدثنى

(٢٠) نجر الاسلام ٢٦٣ . وهم يستندون في ذلك الى ظاهر قوله تعالى « وان احد من المشركين استنجاك فاجره حتى يسبح كلام الله ، ثم ابلغه مأمنه .. » (٢١) أبوه هو الصحابي الجليل خباب بن الارت كان من المستضعفين في مكة ، وقد عذبه المشركون بالنار حتى أشرف على الموت ، فكان يقول من شدة ما أصابه : لولا أنى سمعت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يقول : لا ينبغي لأحد أن يمضى الموت لألفأنى قد تمنيت ، وقد مات سنة ٣٧ هـ . وهو أول من قبره على بن أبى طالب بالكوفة ، وصلى عليه منصرفه من صفين [انظر ترجمته في طبقات ابن سعد ١٦٤/٣ — ١٦٧] . ثم لحق به ابنه عبد الله بعد ذلك بأشهر قليلة على يد الخوارج قبل أن يلغاهم الامام على في موقعة النهروان .

عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — انه قال : ستكون فتنة
بعدي ، يموت فيها قلب الرجل ، كما يموت بدنه ، يمسي مؤمنا ،
ويصبح كافرا . فقالوا : لهذا الحديث سالتك ، والله لنقتلنك قتلة
ما قتلناها احدا .

فأخذوه ، وكتفوه ، ثم أقبلوا به وبامراته ، وفي حبلى متم ،
حتى نزلوا تحت نخل ، فسقطت رطبة منها ، فأخذها بعضهم ففذفوها
في فيه فقال له أحدهم : بغير حل ، أو بغير ثمن أكلتها ؟ . فالتقاها من
فيه .

ثم اختلط بعضهم سيفه فضرب به خنزيرا لأهمل الذمة .
نقتله ، قال له بعض أصحابه : « ان هذا من الفساد في الأرض .
فلقى الرجل صاحب الخنزير فأرضاه من خنزيره فلما رأى منهم
عبد الله بن خباب ذلك قال : لئن كنتم صادقين فيما أرى ، ما على
منكم بأس ، ووالله ما أحدثت حدثا في الاسلام ، واني لمؤمن ، وقد
أمنتهموني ، وقتلتهم لا روع عليك » .

فجاءوا به وبامراته ، فأضجعوه على شفير النور ، على ذلك
الخنزير ، فذبحوه فسال دمه في الماء ، ثم أقبلوا الى امراته ، فقالت :
« انما انا امرأة ، اما تتقون الله ؟ فبقروا بطنها ، وقتلوا ثلاثة نسوة ،
فيهن أم سنان قد صحبت النبي عليه الصلاة والسلام . » (٢٤) .

وعاش الخوارج بعد ذلك شوكة قاسية اليمّة في جسد الامة
الاسلامية ، صحيح أنه كان لهم من المواقف والسمات النفسية
والخلقية ما يدعو الى الاعجاب والتقدير ، ولكن ضيق الأفق واختلال
الفهم وانحراف المسالك وضراوة المعارضة . . كل ذلك كاد يمحو
هذه القبسات العابرة من سجلهم في التاريخ .



وآمل أن أكون قد كشفت بهذه الصور التاريخية للمعارضة
سويها وشاذها عن بقية من جوانب المعارضة وأعماقها لم يف ببيانها
« التنظير » في الفصل الثانى الآن « التطبيق » أقدر على التعبير عن هذه
البقية من ذاك التنظير . وفي كل الحالات كانت المعارضة ايا كانت
صورتها شاهدة بعظمة الاسلام الآن سوى الوضوء منها انطلق من
مرتكزات هذا الدين واستلهم روحه العظيمة ، ولأن الشاذ الوضع
منها لم يكن كذلك الا بقدر بعده أو انسلاخه من شرع الله .

والحمد لله رب العالمين . .

د . جابر قميحة

المراجع

- ١ — القرآن الكريم :
- ٢ — احياء علوم الدين :
- أبو حامد الغزالي . دار الشعب . القاهرة (د.ت)
- ٣ — أدب الخلفاء الراشدين :
- د. جابر قميحة : دار الكتاب المصري الليناني .
القاهرة — ١٩٨٥ .
- ٤ — أدب الرسائل في صدر الاسلام
الجزء الأول — عصر النبوة :
- د. جابر قميحة . دار الفكر العربي — القاهرة —
١٩٨٦ .
- ٥ — أسد الغابة في معرفة الصحابة :
- عز الدين بن الأثير . المكتبة الاسلامية . لاهور .
باكستان . (د.ت) .
- ٦ — الاسلام والاستبداد السياسي :
- محمد الغزالي : دار الكتاب العربي . القاهرة (د.ت)
- ٧ — الاسلام وحقوق الانسان : ضرورات لا حقوق :
- د. محمد عمارة . الكويت ١٩٨٥ .
- ٨ — الاسلام والديمقراطية :
- محمد علي علوية . لجنة البيان العربي . القاهرة
١٩٥٠ .

٩ — الإسلام والفلسفات المعاصرة :

د. محمد الیهی .، المكتب الفنى للنشر . القاهرة
١٩٥٩ .

١٠ — أصول التشريع الاسلامی :

د. علی حسب الله . ط (١) — مكتبة الجامعة .
القاهرة ١٩٥٢ .

١١ — اعلام الموفعين عن رب العالمين :

الجزء الرابع : لابن القيم : شمس الدين أبو عبد الله
محمد بن أبى بكر . دار الجيل . بيروت (د.ت) .

الامامة والسياسة . وهو المعروف بتاريخ الخلفاء :

ابن قتيبة الدينورى : أبو عبد الله بن مسلم .
مصطفى البابى الحلبي . القاهرة ١٩٦٩ .

١٢ — امتاع الأسماع :

المقريزى : تقى الدين أحمد بن على . تحقيق الشيخ
محمود شاكر . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
القاهرة ٤١ .

١٤ — انسان العيون فى سيرة الأمين المأمون . المعروفة بالسيرة
الحلبية :

على بن برهان الدين الحلبي الشافعى .
المكتبة الاسلامية . بيروت . لبنان (د.ت) .

١٥ — تاريخ الإسلام السياسي والدينى والتفائق والإجتماعى
الجزء الأول :

د.حسن إبراهيم حسن . ط٧ مكتبة النهضة
المصرية القاهرة ١٩٦٤ .

١٦ — تاريخ الخلفاء :

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن . تحقيق
محمد محى الدين عبد الحميد : نور محمد كارخانه —
باكستان (د . ت)

١٧ — تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى) :

محمد بن جرير الطبرى تحقيق محمد أبى الفضل
إبراهيم . دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٧ .

١٨ — التشريع الجنائى الإسلامى مقارنة بالقانون الوضعى :

عبد القادر عودة .
الجزء الأول : القسم العام . دار الكاتب العربى
بيروت . د . ت .

١٩ — تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) :

الامام محمد عبده — رشيد رضا ط٣ . مطبعة المنار .
القاهرة ١٣٦٧ .

٢٠ — التفكير فريضة اسلامية :

عباس العقاد . دار الهلال . القاهرة د . ت .

٢١ — التنظيمات الادارية فى الإسلام :

محمد محمد جاھين . الهيئة المصرية العامة للكتاب .
القاهرة ١٩٨٤ .

٢٢ — تنظيم الاسلام للمجتمع :

محمد ابوزهرة : دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٧٥ .

٢٣ — الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام :

(دراسة مقارنة) : د. عبد الحكيم العيلى . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٨٣ .

٢٤ — حقوق الانسان فى الاسلام :

د. على عبد الواحد وافي طه . دار نهضة مصر . القاهرة ١٩٧٩ .

٢٥ — الحكومة الاسلامية :

د. محمد حسين هيكى . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧ .

٢٦ — الخراج :

أبو يوسف : يعقوب بن ابراهيم . دار الاعتصام بالقاهرة ١٩٨١ .

٢٧ — الخراج فى الدولة الاسلامية حتى منتصف القرن الثالث الهجرى . او التاريخ المالى للدولة الاسلامية :

د. محمد ضياء الدين الرئيس . مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧ القاهرة .

٢٨ — الخلافة والملك :

أبو الأعلى الموردي . تعريب أحمد ادريس ط ١ . دار القلم . الكويت ١٩٧٨ .

- ٢٩ — الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية :
د. محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٨٣ .
- ٣٠ — دستور الأخلاق في القرآن :
د. محمد عبد الله دراز ط ١ . بيروت ١٩٧٣ .
- ٣١ — ذو النورين عثمان بن عفان :
عباس العقاد . دار الهلال . القاهرة ١٩٥٤ .
- ٣٢ — السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي :
د. أحمد الحصري . مطبعة دار التأليف — القاهرة
١٩٨٤ .
- ٣٣ — السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون
الدستورية والخارجية والمالية :
عبد الوهاب خلاف . دار الانصار . القاهرة ١٩٧٧ .
- ٣٤ — السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية :
أبو العباس أحمد بن تيمية دار الشعب . القاهرة
١٩٧١ .
- ٣٥ — السياسة المالية لعثمان بن عفان :
قطب ابراهيم محمد الهيئة المصرية العامة للكتاب .
القاهرة ١٩٨٦ .
- ٣٦ — السياسة المالية لعمر بن الخطاب :
قطب ابراهيم محمد . الهيئة المصرية العامة للكتاب .
القاهرة ١٩٨٤ .

٣٧ - السيرة النبوية :

ابن هشام : أبو محمد عبد الملك بن هشام بحنيق
مصطفى السقا وآخرين . ط٢ مصطفى البابي الحلبي .
القاهرة ١٩٥٥ .

٣٨ - شرح نهج البلاغة :

ابن أبي الحديد : عز الدين أبو حامد عبد الحمد بن
هبة الله . (م ١ ، ط ٢) مصطفى البابي الحلبي .
القاهرة . د.ت .

٣٩ - الثورى وأثرها في الديمقراطية :

د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى المكتبة العصرية -
صيدا - بيروت (د.ت)

٤٠ - الثورى بين النظرية والتطبيق :

تخطيط عبد الرحمن الدورى ط١ . مطبعة الامة .
بغداد ١٩٧٤

٤١ - الصارم السلول على شاتم الرسول :

أبو العباس أحمد بن تيمية . تحقيق محيى الدين
عبد الحميد المطبعة العربية . لاهور . باكستان
(د.ت)

٤٢ - صحيح البخارى :

محمد بن اسماعيل البخارى . دار الشعب .
القاهرة (د.ت)

٤٣ - صحيح مسلم :

مسلم بن الحجاج القشيري . بشرخ النووى الشافعى
(دار الشعب . القاهرة) د.ت

- ٤٤ — الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة :
أحمد بن حجر الهيتمي المكي . مكتبة مجدية .
ملتان . باكستان ١٩٧٦ .
- ٤٥ — عبقرية الامام :
عباس العقاد . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٢ .
- ٤٦ — عبقرية الصديق :
عباس العقاد . دار الهلال . القاهرة ١٩٥٥ .
- ٤٧ — عبقرية عمر :
عباس العقاد . دار الهلال . القاهرة ١٩٦٨ .
- ٤٨ — عبقرية محمد :
عباس العقاد . دار نهضة مصر . القاهرة ١٩٧٧ .
- ٤٩ — العلاقات الدولية في الاسلام :
محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي . القاهرة د.ت
- ٥٠ — المعواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد
وفاة النبي — صلى الله عليه وسلم — :
ابن العربي : أبو بكر محمد بن عبد الله . تحقيق :
محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية
القاهرة ١٩٧٧ .
- ٥١ — غيب المسلمين في المجتمع الاسلامي :
د. يوسف القرضاوي مكتبة وهبة ط١ . القاهرة
١٩٧٧ .
- ٥٢ — فجر الاسلام :
أحمد أمين . ط ١٠ . دار الكتاب العربي . بيروت
١٩٦٩ .

٥٣ — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره :

د. فاضل زكى محمد ط ١ . دار الطبع والنشر
الأهلية . بغداد ١٩٧٠ .

٥٤ — فى ظلال القرآن :

سيد قطب . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨ .

٥٥ — القانون الدولى العام فى وقت السلم :

د. حامد سلطان . ط ٣ . دار النهضة العربية .
القاهرة ١٩٦٨ .

٥٦ — القضايا الكبرى فى الاسلام :

عبد المتعال الصعدي . مكتبة درب الجماميز .
القاهرة (د. ت)

٥٧ — الكامل (فى التاريخ) :

عز الدين بن الاثير . دار صادر بيروت ١٩٧٩ .

٥٨ — كتاب الأحكام السلطانية :

الموردي : أبو الحسن على بن محمد مصطفى
البابى . القاهرة ١٩٦٦ .

٥٩ — كتاب الأموال :

أبو عبيد القاسم ابن سلام . دار الفكر . القاهرة
١٩٨١ .

٦٠ — كتاب الخراج :

يحيى بن آدم القرشى . تحقيق أحمد شاكر .
لاهور . باكستان ١٣٩٥ .

٦١ — الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل :

(. تفسير الكشف) الزمخشري الخوارزمي :

أبو القاسم جار الله محمود بن عمر . دار الفكر .

بيروت (د . ت)

٦٢ — لسان العرب :

ابن منظور المصري . بولاق . القاهرة ١٣٠٠هـ

٦٣ — مبدأ الثوري في الاسلام :

د. عبد الحميد متولى . ط٢ . عالم الكتب .

القاهرة ١٩٧٢ .

٦٤ — مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة :

محمد حميد الله . دار النفائس . بيروت ط الخامسة

١٩٨٥ هـ

٦٥ — مختصر تفسير ابن كثير :

أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي . اختصار

محمد علي الصابوني ط٧ . دار القرآن الكريم

بيروت ١٩٨١ .

٦٦ — مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي) :

عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي . عيسى البابي

الحلي . القاهرة (د . ت)

٦٧ — المدخل الى القيم الاسلامية :

د. جابر قميحة . دار الكتاب المصري اللبناني .

القاهرة ١٩٨٤ .

٦٨ — المذاهب الإسلامية :

محمد ابو زهرة . المطبعة النموذجية . سلسلة
الألف كتاب رقم ١٧٧ . القاهرة .

٦٩ — المعارضة في الفكر السياسى الإسلامى :

د. نيفين عبد الخالق . مكتبة الملك فيصل الإسلامية .
القاهرة ١٩٨٥ .

٧٠ — المعجم الوسيط :

ابراهيم مصطفى وآخرون . مطبعة مصر . القاهرة
١٩٦١ .

٧١ — اللل والنحل :

الشهر ستانى : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم
دار المعرفة — بيروت ط٢ ١٩٧٥ .

٧٢ — المنجد فى اللغة والأدب والعلوم :

لويس معلوف ط١٧ . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

٧٣ — موسوعة فقه عمر بن الخطاب :

د. محمد روانس قلعه جى ط١ . مكتبة الفلاح .
الكويت ١٩٨١ .

٧٤ — نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم :

د. عون الشريف قاسم . ط٢ . دار الكتاب المصرى
الدنانى . القاهرة ١٩٨١ .

٧٥ — نظام الحكم فى الإسلام :

د. محمد يوسف موسى . دار الفكر العربى .
القاهرة . د. ت .

٧٦ - نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور :

أبو الاعلى المودورى . ط١ دار الفكر . دمشق
١٩٦٤ .

٧٧ - النظريات السياسية الاسلامية :

د.محمد ضياء الدين الرئيس . ط٦ . دار التراث .
القاهرة ١٩٧٦ .

٧٨ - النظم السياسية :

د. ثروت بدوى . دار النهضة العربية .
القاهرة ١٩٧٥ .

كتب للمؤلف

- ١ — منهج العقاد في التراجم الأدبية :
مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .
- ٢ — المدخل الى القيم الاسلامية :
دار الكتاب المصرى اللبنانى . القاهرة . بيروت .
- ٣ — أدب الخلفاء الراشدين :
دار الكتاب المصرى اللبنانى . القاهرة . بيروت .
- ٤ — فى صحبة المصطفى .
دار الكتاب المصرى اللبنانى . القاهرة . بيروت .
- ٥ — أدب الرسائل فى صدر الاسلام :
دار الفكر العربى . القاهرة .
- ٦ — الشاعر الفلسطينى الشهيد : عبد الرحيم محمود او ملحمة
الكلمة والدم :
دار العربى . القاهرة .
- ٧ — التقليدية والدرامية فى مقامات الحريري
دار المعارف . القاهرة .
- ٨ — صوت الاسلام فى شعر حافظ ابراهيم :
دار الصحوة — القاهرة .
- ٩ — التراث الانسانى فى شعر أمل دنقل
توزيع مكتبات القاهرة .

الفهرس

مقدمة : ... ٥

الفصل الأول :

الضمانات والمرتكزات : ... ١٩

الضمانة الأولى : الحرية .

الضمانة الثانية : العدل :

المرتکز الأول : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

المرتکز الثاني : الشورى .

الفصل الثاني :

المفهوم والأبعاد : ... ٦٧

الفصل الثالث :

في عصر النبوة والخلافة الراشدة ... ٩٥

في عهد النبي صلى الله عليه وسلم :

١ - في غزوة بدر .

٢ - في غزوة أحد .

٣ - في غزوة الأحزاب .

٤ - في صلح الحديبية .

في عهد أبي بكر الصديق :

١ - في سقيفة بني ساعدة .

٢ - حرب الردة

٣ - بعثت أسامة بن زيد .

٤ - استخلاف عمر بن الخطاب .

في عهد عمر بن الخطاب :

- ١ — توزيع الأرض .
- ٢ — الرعية والولاية .
- ٣ — قتل الهرمزان .
- ٤ — طاعون عمواس .

في عهد عثمان بن عفان :

- من الرأي الى السيف .

في عهد علي بن أبي طالب :

- المعارضة الحزبية المسلحة .

المراجع : ... ١٩٥

كتب للمؤلف : ... ٢٠٦

رقم الايداع — ١٩٨٨/٢٥٩٢

هـذا الكتاب

جاء الاسلام ديناً ودوية ، وشريعة ومنهاجاً ، ونظاماً
وعملاً ، وهي حقيقة دائمة يقطع بها الواقع التاريخي في
مسلك النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفائه الراشدين ،
حيث تبنت « الدولة الاسلامية » قائمة من القيم الانسانية
والخلقية العليا . وفي ظل هذه القيم التي صنعت نسيج
« الشخصية المسلمة » شرع الاسلام « حق المعارضة » ،
واكدته ووثقه عملياً وتربوياً .

وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفاؤه هم
المثل العليا للمسلمين في تأكيد هذا الحق وانماه .

وهذا الكتاب يعرف بالمعارضة ، ويلقى الضوء على
مفهومها وابعادها والوانها وصورها ، ويحدد مرتكزاتها
ومصادرها التي تنهل منها ، وما يمكن أن تكون عليه المعارضة
من وجهة نظر الاسلام في المجتمعات المعاصرة .

كما يبرز الكتاب اهم الضمانات التي تكفل للمعارضة
الحركة والعمل والنمو حتى لا تصاب بالاجباط والانهيار
والسقوط .

واعتم الكتاب بصفة خاصة بالجانب « العملي
التطبيقي » للمعارضة في عهد النبوة والخلافة الراشدة ،
فنتبج الممارسات العملية التاريخية لهذا الحق في شتى صورته
واشكاله ، اذ كانت الوقائع والسوابق التاريخية هي اوفى
المصادر والمنابع في ابراز « المعارضة الاسلامية » وتحديد
ملايحها وابعادها واتجاهاتها .

الناشر

والحمد لله رب العالمين